UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00387199 3

356

Dc 75 b

240 M

Centralbibliothek ... Berlin

5141. X

Für Gott und Kirche.

H. Pesch. S. J.

Die sociale Frage

beleuchtet durch die

„Stimmen aus Maria-Laach".

Maurer
Verw. Berufe Deutschlands

12. und 13. Heft:

Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung.

Von **Heinrich Pesch** S. J.

Zweiter Theil.

Die philosophischen Grundlagen des ökonomischen Liberalismus.

Erste und zweite Auflage.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1899.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Cum librum, cui titulus est:

„Die sociale Frage, beleuchtet durch die ‚Stimmen aus Maria-Laach', 12. und 13. Heft",

a P. Henrico Pesch, nostrae Societatis sacerdote, scriptum aliqui eiusdem Societatis revisores, quibus id commissum fuit, recognoverint et in lucem edi posse probaverint, facultatem concedimus, ut typis mandetur, si ita iis, ad quos pertinet, videbitur.

In quorum fidem has litteras manu nostra subscriptas et sigillo muneris nostri munitas dedimus.

Exaeten, die 1. Martii 1899.

Henricus Haan S. J.,
Praep. Prov. Germ.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 18. Martii 1899.

‡ **Thomas,** Archiepp̃s.

Das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'ſchen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt.

Erstes Kapitel.

Der Mensch und die Gesellschaft im Lichte der Aufklärung.

Seite

1. Der „Geist der Neuerung" 1
2. Kampf gegen Christenthum und Vernunfterkenntniß . 12
3. Verfall der Ethik und der Gesellschaftslehre . . . 29

Zweites Kapitel.

Das freiwirtschaftliche Princip auf naturalistischer Grundlage.

1. Die nationalökonomische Wissenschaft seit dem Auftreten der Geldwirtschaft. Der Merkantilismus 60
2. Das physiokratische System 77
3. Die moralphilosophischen Voraussetzungen des Smithianismus 104
4. Selbstliebe und individuelle Freiheit in Adam Smiths nationalökonomischem System 133
5. Die „Naturgesetze" der Volkswirtschaft im Sinne der „klassischen" Nationalökonomie und der modernen Wirtschaftstheoretiker 163

Drittes Kapitel.

Die entwicklungstheoretische Begründung der Freiwirtschaft.

1. Neue philosophische Stützpunkte des ökonomischen Liberalismus 206

Seite

2. Die evolutionistische Sociologie in nationalökonomischer Prägung 232
3. Kritik der evolutionistischen Sociologie 261

Viertes Kapitel.

Theorie oder Wahrheit?

1. Rückblick auf das Evangelium der Selbstsucht . . 310
2. Neue Richtungen in der Nationalökonomie . . . 329

Erstes Kapitel.

Der Mensch und die Gesellschaft im Lichte der Aufklärung.

Jenes Princip, welches für die in der Gesellschaft lebenden Menschen und ihr wirtschaftliches Handeln eine größere Freiheit verlangt, als ihnen nach den Anforderungen der Gerechtigkeit und des bürgerlichen Gemeinwohles zukommen kann, haben wir in unsern bisherigen Auseinandersetzungen kurzweg als „freiwirtschaftliches" Princip bezeichnet. Auch wurde die Unhaltbarkeit desselben schon erwiesen, indem wir erkannten, daß es im Widerspruch steht zu der aus der socialen Menschennatur sich ergebenden Solidarität, daß es unvereinbar ist mit dem natürlichen Zweck der staatlichen Gesellschaft, daß es der socialen Bedeutung der Arbeit nicht genügt und ebensowenig einer corporativen, berufsständischen Ordnung des wirtschaftlichen Lebens gerecht zu werden vermag.

Es erübrigt, den innern Zusammenhang des freiwirtschaftlichen Princips mit jener philosophischen Welt- und Lebensanschauung nachzuweisen, deren Lehren sowohl der menschlichen Würde widerstreiten als auch eine richtige Lösung der gesellschaftlichen und volkswirtschaftlichen Probleme wesentlich erschweren, ja unmöglich machen mußten.

1. Der „Geist der Neuerung".

1. Wenn Se. Heiligkeit, Papst Leo XIII., den „Geist der Neuerung" für die sociale Noth der Gegenwart verantwort-

lich macht[1], so versteht es sich für uns von selbst, daß es dem Papste durchaus ferne liegt, das Streben nach Fortschritt als solches zu tadeln. „Das Wort, welches am Morgen der Schöpfung erscholl: ‚Unterwerfet euch die Erde und beherrschet sie‘, ist niemals widerrufen worden“, schreibt der Erzbischof Joachim Pecci von Perugia kurz vor seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl[2]. „Von seinem Rechte nun macht der König aller erschaffenen Dinge Gebrauch, wenn er die Hülle, welche seine Besitzthümer bedeckt, zerreißt, sich mit dem, was ihm vor Augen liegt, und was er mit Händen greift, nicht zufrieden gibt, sondern in das Innerste der Natur selbst eindringt, die dort ruhenden Schätze fruchtbarer Kräfte sammelt und sie zu seinem und seiner Mitmenschen Gebrauch und Vortheil anwendet. Wie schön und majestätisch erscheint der Mensch, wenn er dem Blitze zuwinkt und ihn unschädlich vor seine Füße niederfallen läßt, wenn er den elektrischen Funken ruft und ihn als Boten seiner Aufträge hinausschickt durch die Abgründe des Oceans, hin über steile Bergketten und unabsehbare Ebenen entlang! Wie herrlich zeigt er sich, wenn er dem Dampfe gebietet, ihm Flügel zu leihen und ihn mit Blitzesschnelle über Wasser und Land zu bringen!“ Nein, den Fortschritt als solchen klagt der Papst nicht an. In Wissenschaft und Kunst hat die katholische Kirche den echten Fortschritt zu allen Zeiten gewollt und gefördert. Auch für das materielle Gebiet sieht die christliche Kirche in der fortschreitenden Unterwerfung der äußern Natur nicht bloß des

[1] Encyklika „Rerum novarum“, über die Arbeiterfrage, vom 15. Mai 1891: „Der Geist der Neuerung, welcher seit langem durch die Völker geht, mußte, nachdem er auf dem politischen Gebiete seine verderblichen Wirkungen entfaltet hatte, folgerichtig auch das staatswirtschaftliche Gebiet ergreifen.“ Officielle (Herdersche) Ausgabe S. 6 (7).

[2] Hirtenbrief vom 6. Februar 1877. Deutsch von Dr. Liesen (Mainz 1878) S. 27 f.

Menschen Recht, sondern seine gottgewollte Aufgabe, einen integrirenden Bestandtheil der göttlichen Weltordnung [1]. Sie segnet darum jede Erfindung, welche die natürliche Hinordnung aller Weltdinge auf die Zwecke des Menschenlebens in der Praxis vollzieht und vervollkommnet. Was sie verurtheilt und verurtheilen muß, das ist der Fortschritt nach Laune und Leidenschaft, der Fortschritt, der voran eilt wie ein die schützenden Dämme durchbrechender Fluß, ohne Rücksicht auf die höchsten Ziele des Menschen und der Gesellschaft, ohne acht zu haben auf Wahrheit, Gerechtigkeit und Völkerwohl, auf Autorität und Gottes Satzung. Ein Höherer hat über diese Art von Fortschritt vor bald 2000 Jahren bereits den Stab gebrochen: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, an seiner Seele aber Schaden leidet!" Und was die socialen Gesamtheiten betrifft, so ist es in den Annalen der Weltgeschichte mit Thränen und Blut verzeichnet, daß durchaus nicht alles, was im Laufe der Jahrhunderte sich Fortschritt nannte, zum wahren Wohle der Völker gedient hat.

Von solcher Art, ungezügelt, maß- und regellos aber war und ist jener „Geist der Neuerung", der vom Ende des 15. Jahrhunderts an durch die Völker ging [2].

2. Die Erfindung der Buchdruckerkunst, das Anwachsen mathematischer und physikalischer Kenntnisse, die Entdeckung neuer Seewege und eines neuen Welttheils, die Erweiterung der Schiffahrt, die Ausdehnung des Handels, alles dies machte das 15. und 16. Jahrhundert zu einem Schauplatz allgemeiner Gärung und die Geister zu überstürzten Aenderungen geneigt.

[1] Vgl. Robert v. Nostitz-Rieneck S. J., Das Problem der Cultur (Freiburg 1888) S. 133 ff.

[2] Vgl. Dr. Paul Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie (Mainz 1881) S. 678 ff. — Dr. Otto Willmann, Geschichte des Idealismus III (Braunschweig 1897), § 86 S. 1 ff.

Zunächst waren es die vor den Türken nach Italien fliehenden Griechen, welche dem unruhigen Verlangen nach ungewohnten Bahnen des Denkens und Strebens die Richtung gaben. Allgemeine Erneuerung, „Wiedergeburt" der Wissenschaft, der Poesie, der Kunst nach dem Vorbilde des griechisch-römischen Alterthums wurde zur Parole der geistigen Welt in Italien, Frankreich, England und Deutschland. Der Segen aller ernsten Arbeit fehlte dabei nicht. Auch die Periode der Renaissance hat für das allgemeine Culturleben der Völker mannigfache Förderung gebracht. Wir denken dabei nicht einmal an jene machtvollen Vertreter der Scholastik auf den Universitäten von Salamanca und Coimbra, nicht an einen Franz Suarez und Ludwig Molina, die es meisterhaft verstanden, einen gesunden Conservatismus im Bereiche des philosophischen Denkens zu wahren, ohne dem maßvollen und fruchtbaren Fortschritte die Bahn zu verlegen. Auch verweilen wir nicht dabei, daß die Kunst sich keineswegs der Erneuerung des Antiken gänzlich opferte, vielmehr über eigene Ideale und Formen verfügte, daß auf dem Gebiete der Literatur die großartigen Schöpfungen eines Tasso, Ariost, Calderon ins Dasein traten u. s. w.; — die Ergänzung der Speculation durch eine umfassendere historische Bildung allein genügt schon, um die hohe Bedeutung der echten Renaissance ins hellste Licht zu rücken. Patristische und dogmengeschichtliche Untersuchungen, die Vergleichung der verschiedenen Religionen, welche im Laufe der Geschichte Bedeutung gewannen, regten auch zu einer historischen Betrachtung der philosophischen Systeme an. Daß hierin ein ganz bedeutender Fortschritt liegt, ist sonnenklar. „Die Scholastiker", sagt Otto Willmann[1], „eigneten sich, dem Vorbilde der Väter folgend, den Wahrheitsgehalt der alten Systeme an, aber bemühten sich nicht, diese als geschichtliche

[1] A. a. O. III, 13 f.

Erscheinungen zu begreifen und nach ihrem Zusammenhange unter sich zu verstehen; die Schriften der alten Denker waren ihnen nur Steinbrüche, denen sie die Quadern zu ihren Bauten entnahmen, ohne nach der Schichtung der Gesteine zu fragen. Auf die Baumeister mußten die Geologen folgen, die Alterthumsforscher, welche auf die Erkenntniß der Eigenart und der Zusammenhänge der antiken Geistesschöpfungen unter sich und mit unserem Denken ausgingen. Was sie unternahmen, ist ... nicht gegen den Geist des scholastischen Realismus; dieser geht ja vom Concreten aus, um es nach seinem intelegiblen Gehalte zu begreifen, aber auch das historische Begreifen ist derart; Platon und Aristoteles nicht bloß als die Spender der Ideen und Formenlehre, sondern auch als deren Begründer, als Griechen, als Lehrer der Römer und der Kirchenväter, nach ihrer Bewurzelung und Verzweigung in der Geschichte zu verstehen suchen, also zum Erfassen des Wesens ihres Schaffens vordringen, heißt auch aus einem Concreten den intellegiblen Gehalt herausarbeiten." [1]

3. Neben diesen fruchtbaren Neuerungen aber, welche wirklichen Fortschritt der menschlichen Erkenntniß bedeuten, bietet die Zeit der Renaissance fast nur einen Wirrwar von Ge-

[1] Der Jesuit Benedikt Pererius schrieb Ende des 16. Jahrhunderts ein geschichtsphilosophisches Werk: „De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus" (Colon. 1595). Daselbst heißt es p. 186: „Vix credi potest, quantum multarum et discrepantium inter se opinionum diligens enarratio atque diiudicatio utilitatis habeat, quantumque praebeat adiumenti ad pervestigandam, reperiendam, tuendamque veritatem." Citirt bei Willmann a. a. O. III, 179. — Dionys Petavius († 1652) wirkte bahnbrechend für dogmengeschichtliche und ideengeschichtliche Arbeiten. „Die Geschichte ist hier nicht ein Registriren von Meinungen, sondern ein Aufweisen der in der Zeit wechselnden Bestrebungen, einem bleibenden Erkenntnißinhalte gerecht zu werden." Vgl. Willmann a. a. O. S. 190.

danken, einen verworrenen Knäuel der verschiedenartigsten Bestrebungen, die zu dem gemeinsamen Ziele sich verbanden, den Bruch mit dem christlichen Mittelalter in möglichst gründlicher Weise zu vollziehen. Man wird heute, wo das Wort „Entwicklung" in aller Munde ist, vielleicht ein bereitwilligeres Verständniß für die Verkehrtheit solcher Geistesrichtung, die in der totalen Verachtung alles Ueberlieferten das höchste Verdienst erblickte, voraussetzen dürfen.

Die Wahrung geschichtlicher Continuität hindert keineswegs die Selbständigkeit des Denkens. Sowohl die Kirchenväter wie auch der Fürst der Scholastik, ein Thomas von Aquin, sie vermaßen sich nicht, alle Wahrheit neu zu finden. Die geistigen Erzeugnisse der größten heidnischen Denker fanden gebührende Achtung bei ihnen, wie sie hinwiederum den materialistischen und pantheistischen Niederungen antiker Philosophie fern zu bleiben wußten. Ganz anders die himmelanstürmenden Neuerer. Hier galt die Tradition nichts, — wenigstens soweit Scholastik und Mittelalter in Frage kam. Ohne der unserer menschlichen Vernunft, der Idee des Culturfortschrittes angethanen Schmach zu achten, gaben sich philosophirende Philologen dem Wahne hin, durch Wiederbelebung der Errungenschaften des Alterthums die Erlösung aus langer Geistesnacht zu gewinnen, suchten das Ideal echter Humanität nicht mehr auf christlichem Boden, unter der Herrschaft der christlichen Idee, sondern inmitten des religiös und sittlich verkommenen, social und politisch verelendeten Heidenthums. Die eigentlichen Philosophen der Neuzeit aber, und zwar nicht bloß ihre Gesamtheit, sondern meist auch die einzelnen Individuen, gaben sich den Anschein, als ob mit ihnen erst das Licht wahrer Erkenntniß und Wissenschaft zu leuchten begonnen hätte. Für die Erweiterung menschlichen Wissens und Könnens einzutreten, selbst vermittelst neuer Methoden neue Wahrheiten zu erforschen, wie die kühnen Seefahrer jener Zeit auf

neuen Wegen neue Länder entdeckt hatten, — das war eine edle Aufgabe für den Menschengeist, ein unbestreitbares Verdienst um den Culturfortschritt unseres Geschlechtes. Aber man versäumte, das Beispiel der ruhmbedeckten Seefahrer vollständig nachzuahmen, die aus der alten Welt den Kompaß mitnahmen für die Fahrt und so der Orientirung inmitten der Gefahren eines stürmischen und klippenreichen Meeres nicht entbehrten. Der Kompaß der Wissenschaft ist die Wahrheit, nicht das System, nicht die Schule, nicht die Privatmeinung des einzelnen Gelehrten, sondern jener Stammbesitz des Geistes, jene Summe feststehender Erkenntnisse, die zum dauernden Gemeingut aller Systeme und aller Schulen geworden, die allseitig geprüft, unwiderleglich erwiesen, durch den Mund der Jahrhunderte verkündet werden, vor allem aber die Wahrheit, welche der Eingeborene des Vaters in die Welt gebracht und seiner heiligen Kirche, der Lehrerin aller Völker, übergeben hat. Diese Wahrheit aber ist, wie ein neuerer Schriftsteller treffend bemerkt, eine Herrin, mit der man nicht scherzen darf; sie verhandelt sich nicht und läßt nicht mit sich handeln; man muß sich ihr ohne Vorbehalt unterwerfen[1]. Will die Wissenschaft theilnehmen an der Größe der Wahrheit, will sie mit ihr herrschen, dann muß sie sich von ihr leiten lassen. Andernfalls wird sie zur Sklavin der Laune; man kauft sie und verkauft sie; sie muß sich alles gefallen lassen, was ihr ein gewaltthätiger Herr zumuthet.

Das war und blieb aber die Lage jener neologischen Wissenschaft, die ohne Verbindung mit der scholastischen Vergangenheit alle bisherigen geistigen Errungenschaften der christlichen Denker in Frage zu stellen sich befugt glaubte, nachdem

[1] Vgl. Tilmann Pesch S. J., Christliche Lebensphilosophie (4. Aufl., Freiburg 1897) S. 22.

einmal die Autonomie des Individuums für den ganzen Bereich des Wissens verkündigt war.

4. Indem die Reformatoren die freie Forschung in religiösen Dingen proklamirten, bereicherten sie die Welt nicht mit einem positiven und auf die Dauer fruchtbaren Princip. Sie warfen die schützende Mauer nieder, welche bislang den Schatz der Offenbarung vor der Verwüstung durch überspannte Neuerungssucht gesichert hatte. Freilich standen die Reformatoren dabei unter dem unverkennbaren Einflusse ihrer Umgebung, wie ja heutzutage, bei fortgeschrittener historischer Erkenntniß, die protestantische Wissenschaft selbst immer mehr darauf verzichtet, die Reformation als reine Gottesthat zu verherrlichen [1]. Andererseits bleibt unbestritten, daß der subjectivistische Geist durch die neue Theologie eine nicht zu unterschätzende Kräftigung erhalten hat.

Die Wandlungen, welche das Christenthum in frühern Jahrhunderten erfahren hatte, besaßen den Charakter einer fortschreitenden Entfaltung seines innern und äußern Lebens, insbesondere einer genauern und klarern Feststellung der von Jesus Christus, dem Sohne des lebendigen Gottes, der Kirche anvertrauten Lehre. Die Reformation dagegen stellte sich offen und unverhüllt als ein schroffer Bruch mit der Vergangenheit

[1] Vgl. Aloys Redner, Das Princip des Protestantismus der Gegensatz des Katholicismus (Mainz 1897) S. 41 ff. — Auch Rudolf Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker (2. Aufl., Leipzig 1897) S. 294, urtheilt über die Gesamtart der Neuzeit: „Der sichere Ausgangspunkt, der archimedische Punkt, von dem aus alle Welt sich bewegen läßt, ist jetzt das Subject; von ihm ist der Weg zu den Dingen erst zu bahnen, dem Subject muß sich alles darstellen und erweisen, mit der Entwicklung von ihm her aber wird es auch eine andere Beschaffenheit annehmen. So ist der Lebensproceß bis zum Grunde verändert, alles Ueberkommene, auch das scheinbar Felsenfeste, verliert seine Giltigkeit und muß sich neuen Maßen unterwerfen."

dar. Ihr Ziel war nicht die Beseitigung von Schäden und Gebrechen, sondern, wie der protestantische Professor Eucken [1] sagt: „eine neue Art des Christenthums", „das neue Christenthum", durchgesetzt „gegen eine durch alle Kräfte der Autorität und der Geschichte getragene Weltmacht" [2], die katholische Kirche.

Freilich bleibt der moderne Geist auch diesem neu erdachten Christenthum gegenüber äußerst kritisch und gönnt ihm durchaus keinen festen Bestand an Wahrheit und Glaubensinhalt. „Mit der Tiefe und Ausschließlichkeit ihres religiösen Verlangens, mit ihrem Bewußtsein der Nichtigkeit des bloßen Menschen und aller irdischen Dinge" kann die Reformation „durchaus unmodern, ja antimodern" werden [3]. „So entsteht die Verwicklung, daß, je mehr sie ihren religiösen Charakter ausprägt, sie desto härter mit dem Inhalt der modernen Ueberzeugung zusammenstößt, deren allgemeinste Denkweise sie doch für sich selbst nicht entbehren kann; daß sie dagegen ihre religiöse Eigenthümlichkeit zu verflachen droht, sobald sie sich rückhaltlos dem Strome des modernen Lebens hingibt. Wird dieser Conflict zur Sache innerster persönlicher Erfahrung wie bei Luther [4], dem geistigen Haupt der ganzen reformatorischen

[1] A. a. O. S. 266. [2] Ebd. S. 268. [3] Ebd.

[4] Bekanntlich war Martin Luther auf die Vernunft und Wissenschaft sehr schlecht zu sprechen, wo immer sie ihm störend in den Weg traten. „Wäre es nach seinem Sinn gegangen," sagt Eduard Zeller, „so würde sich die Philosophie bei den Protestanten mit einer sehr bescheidenen Stellung und sehr mäßigen Leistungen begnügt haben." Vgl. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz (München 1870) S. 30. — Insbesondere die Scholastik verfolgte Luther mit geradezu unversöhnlicher Feindschaft: „Credo, quod impossibile sit ecclesiam reformari, nisi funditus canones, decretales, scholastica theologia, philosophia, logica, ut nunc habentur, eradicentur et alia instituantur" (Ep. I, 64 ed. de Wette). Sehr übel war der Reformator gegen Aristoteles

Bewegung, so entsteht daraus eine ergreifende Tragik; die äußern schmerzlichen Erfahrungen seines Lebens haben diese Tragik nicht erzeugt, sondern nur zum Ausdruck gebracht." [1] Jene Tragik blieb, wie Eucken gesteht, nicht in den persönlichen Erfahrungen des Reformators beschlossen und auf die Tage seines Lebens beschränkt. Sie ist die unzertrennliche Begleiterin des Protestantismus geblieben, dessen edelste Vertreter vergebens auf Mittel und Wege sannen und sinnen, um einen eisernen Bestand christlicher Lehre der alles zersetzenden „modernen Ueberzeugung" gegenüber zu retten [2].

---

gesinnt; der scholastische Aristoteles galt ihm als Wehr der Papisten, der wirkliche Aristoteles als naturalistisch gesinnt. Vgl. Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie der Neuzeit III (7. Aufl., Berlin 1888), 20. — Viel maßvoller war der geistig und wissenschaftlich bedeutendere Philipp Melanchthon († 1560), der sich für Aristoteles aussprach: „Bei ihm findet er die gesundesten Grundsätze und die richtigste Methode; ihm rühmt er auch nach, daß seine Lehren mit der göttlichen Offenbarung fast durchaus übereinstimmen." Vgl. Zeller a. a. O. S. 32.

[1] Eucken a. a. O. S. 268.

[2] Vgl. Redner a. a. O. S. 53 f. — „Wo das Licht einer Richtung liegt, da liegt auch ihr Schatten. Das Licht des Protestantismus liegt in der Tiefe und Macht der Persönlichkeit, welche das Wort der Wahrheit prüfend an allen Kirchenglauben legt und das Heil ohne die priesterliche Vermittlung der äußern Kirche unmittelbar in dem Glauben an den ewigen Hohenpriester Jesus Christus findet. Aber die Kehrseite dieser Tiefe und Macht der Persönlichkeit ist der Subjectivismus. Die Reformation gibt den einzelnen Protestanten das Recht, Glauben und Leben der Kirche nach der Schrift zu prüfen. Aber wir können uns nicht verhehlen, daß dieses Recht ein ideales ist, welches auf die bei weitem meisten Protestanten keine Anwendung findet, weil ihnen der Beruf dazu abgeht.... Das Recht der Prüfung, welches der Protestantismus dem Einzelnen zuspricht, hat an dem Worte, an dem Bekenntniß, an dem lebendigen Glauben wie seinen Grund, so seine Schranke. Aber auch, wo diese Schranken eingehalten waren, ist doch der Subjectivität ein großer

5. Ungerecht wäre es und den thatsächlichen Verhältnissen wenig entsprechend, wenn man verkennen wollte, daß der Subjectivismus zunächst auch eine Weckung frischer Lebenslust und unermüdlicher Thätigkeit zur Folge hatte. Die unabhängige Stellung des Individuums zur Gesamtheit der Urtheilenden, die Emancipation der persönlichen Einsicht von der traditionellen Autorität, die Verachtung des Alten und die ausschließliche Schätzung des Modernen, jenes ruhelose Suchen nach neuer Kenntniß, neuer Macht, — das alles enthielt in sich auch ein Moment der Stärkung des Schaffenstriebes, einen Impuls zu gewaltiger Kraftanspannung. „Der neuen Art kann es nicht genügen, nur das Erbtheil früherer Zeiten zu übernehmen, sie will mit eigenen Augen sehen und aus eigener Empfindung leben; sie will sich nicht von einer vorgefundenen Welt nur in gewissen Wirkungen berühren lassen, sondern sie will alles mit eigener Thätigkeit ergreifen, alles in eigene Thätigkeit umwandeln. Das Verlangen geht zur Welt, zu ihrer ganzen Weite und Fülle, die Dinge zu umfassen, zu beherrschen." [1] Aber es fehlt dem Subjectivismus der Neuzeit das innere und äußere Maß und darum nur zu oft die Mäßigung. Wo er nicht Einzelheiten durchforschen und Details aufhäufen kann, gefällt er sich in problematischen

---

Spielraum eingeräumt. Unsere protestantische Theologie hat dermalen eine große Mannigfaltigkeit der Standpunkte." So bekennt es der lutherische Dogmatiker Karl Friedr. Aug. Kahnis (Ueber die im Wesen der Reformation liegenden Principien S. 46). Also trotz der „Schranken" noch so vieler Widerspruch selbst mit Rücksicht auf den wesentlichsten Inhalt des Christenthums! Wie wenige Protestanten sind geneigt, jene „Schranken", die Gebundenheit an den biblischen Canon und an das kirchliche Dogma, heute noch anzuerkennen! Man denke nur an Schleiermacher, David Strauß, Harnack, Albrecht Ritschl und den ungeheuern Einfluß dieser Männer auf die protestantischen Kreise unserer Tage!

[1] Eucken a. a. O. S. 293.

Behauptungen. Nicht nur von traditioneller Autorität emancipirt sich der subjectivistische Geist, sondern auch von allem Objectiven, Realen, Feststehenden. Er will nicht bloß die Welt beherrschen, vielmehr durch seine Vorstellung sie gewissermaßen schaffen. Lehren über die Stellung des Denkens zum Sein werden als wissenschaftliche Errungenschaften gepriesen, die nicht gerade weit entfernt sind von den Delirien des Wahnsinns. Auf ethischem Gebiete waltet das trotz der behaupteten Unfreiheit autonome Individuum, welches zugleich in den socialen Beziehungen ungebührlich erhöht wird und sich von allen Organisationen emancipirt.

So erobert und gewinnt die Neuzeit nicht nur, sie zerstört und vernichtet auch, und zwar nicht bloß Unnützes, Ueberlebtes, sondern auch die höchsten, idealsten und unentbehrlichsten Güter, Religion, Wissenschaft, Menschen- und Völkerglück. Der moderne Mensch erobert die Welt, aber verliert dabei sich selbst, seine Größe, seine Würde, die nothwendigsten Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens. Man muß jene Zerstörungsarbeit der Neuzeit im einzelnen verfolgen. Dann erst gewinnt man ein Verständniß dafür, wie es überhaupt möglich war, daß nach einer langen christlichen Epoche das altheidnische freiwirtschaftliche Princip wiederum zur vollen Herrschaft gelangen konnte.

2. Kampf gegen Christenthum und Vernunfterkenntniß.

1. Man hat Francis Bacon, Lord von Verulam († 1626), den „Vater der Aufklärung" genannt. Jedenfalls wollte und hoffte Frankreichs Nationalconvent „den Fortschritt der Vernunft und Aufklärung" zu fördern, als er die Werke des englischen Philosophen ins Französische übersetzen ließ. Fragen wir Bacon selbst. Wird er ja doch nicht in spröder Bescheidenheit seinen Werth und seine Bedeutung zu verbergen

gesonnen sein: „Bisher ist niemand, von solchem Starkmuth und Ernst erfüllt, aufgetreten, daß er beschlossen und sich auferlegt hätte, die allgemein geltenden Ansichten und Begriffe abzustreifen und den (wie eine Tenne) eben und glatt gefegten Geist für die Eindrücke der Einzeldinge zu öffnen. Was wir jetzt die menschliche Vernunft nennen, ist ein Erzeugniß des Glaubens und des Zufalls, sowie kindlicher, in der Jugend aufgenommener Vorstellungen, nicht mehr werth als Spreu und Kehricht. Besseres läßt sich nur von jemand erhoffen, der sich mit gesunden Sinnen und gesäubertem Geiste der Erfahrung und den Einzeldingen zuwendet, und *ich* verspreche *mir* darin das Glück eines Alexander des Großen."[1]

Die kühne „Säuberung des Geistes" erforderte die Ueberwindung aller Vorurtheile, welche aus allgemeinen Neigungen (idola tribus), aus individueller Anlage (idola specus), aus den Auffassungen des Gemeinlebens (idola fori) oder der Schule (idola theatri) sich ergeben. Also vor allem fort mit der Dialektik und den Abstractionen eines Aristoteles, fort mit der superstitiösen Philosophie eines Pythagoras und Platon, den phantastischen oder wenigstens ungenügenden Begriffen von Zweckursache, höchsten Ursachen, Substanz, Qualität u. s. w., fort endlich auch mit jener Empirie, die lediglich auf wenige und dunkle Experimente sich stützt. Eine *ganz neue Methode* muß an Stelle der alten Forschungsweise treten, eine Methode, die jedermann zu Entdeckungen befähigt und zum rechten Ziel der Wissenschaft geleitet, d. i. zur Ausstattung des menschlichen Lebens mit neuen Erfindungen und Bequemlichkeiten[2]. Durch Versuch und durch Beobachtung des Wirklichen alle einzelnen Erscheinungen und Thatsachen sammelnd, diese dann übersichtlich ordnend, möge der Verstand — und

[1] Novum Organon I, n. 97.

[2] Vgl. *Willmann* a. a. O. II, 609 ff.

zwar nicht beflügelten Schrittes, sondern recht langsam — zu allgemeinen und schließlich zu den höchsten Gesetzen emporsteigen, in der frohen Gewißheit, auf diese Weise zur wahren Naturerkenntniß zu gelangen.

Diejenigen, welche bisher die Wissenschaften behandelten, waren entweder Empiriker oder Dogmatiker. Die Empiriker tragen nach Art der Ameisen einen Vorrath zusammen, den sie so, wie er ist, gebrauchen. Die dogmatischen Philosophen gleichen den Spinnen, die alles aus sich heraus produciren. Die Biene dagegen zeigt den mittlern und richtigen Weg, indem sie aus den Blumen der Gärten und Aecker den Stoff sammelt, den sie dann durch eigene Thätigkeit sichtet und verarbeitet[1]. „Wenn Bacon mit diesem Bilde dem einseitigen Empirismus und Apriorismus gegenüber die Methode der Induction als Mittelweg empfiehlt," bemerkt Paul Haffner[2], „so müßte die Biene selbst ihn daran erinnern, daß der menschliche Verstand zwar den Stoff der Erfahrung entnimmt, die Form aber ihr entgegenbringt, daß er nach dem in ihm wohnenden Gesetz den gesammelten Stoff umbildet und den Bau ausführt, in welchem dieser umgebildete Stoff bewahrt wird. Diesen Mittelweg der Biene hatte vor 2000 Jahren in der That Aristoteles beschritten und auf ihm war seit 1000 Jahren die echte Scholastik fortgeschritten."

Aber nicht bloß die Philosophen können mit der so sehr gerühmten neuen Baconischen Methode wenig anfangen, auch die Naturwissenschaft gibt heute dieselbe als völlig unbrauchbar preis. Wir erinnern beispielsweise nur an das zwar scharfe, aber gerechte Urtheil, welches Justus von Liebig[3] über die Art und Weise fällt, wie Bacon das

[1] Novum Organon l. 1, c. 95. [2] A. a. O. S. 785 f.

[3] „Ueber Fr. Bacon und die Methode der Naturforschung" (1863) S. 21. 25. 47 f. Vgl. Willmann a. a. O. II, 618.

Wesen der Wärme durch Zusammenhäufen aller Fälle, wo das Wort vorkommt, bestimmt. „Ein Blick auf seine Tabellen beseitigt wohl jeden Zweifel darüber, daß sie von einem Schreiber im Auftrage des Lords aus Büchern ausgezogen sind, der alle Stellen aufnahm, wo die Worte: Wärme, warm, heiß, hitzig, brannte, Kälte, kalt, kühlend u. s. w. vorkamen, und so steht denn Vitriolöl, welches Löcher in die Kleider brennt, und Branntwein, Essig, spiritus origani, welche auf der Zunge brennen, ganz friedlich neben Federn und Wolle, welche warm halten, fimus equinus et huiusmodi excrementa animalium recentia neben Flamme und Sonnenstrahlen. . . . Nachdem der ehrliche Schüler durch dick und dünn seinem Lehrer gefolgt ist und ermüdet und verdummt alle Merkzeichen des Weges verloren hat, so sagt er ihm zuletzt, das Ziel sei erreicht." Liebig zeichnet dem gegenüber das richtige Verfahren mit den Worten: „Ein jeder, der sich einigermaßen mit der Natur vertraut gemacht hat, weiß, daß jede Naturerscheinung, ein jeder Vorgang in der Natur für sich das ganze Gesetz oder alle Gesetze, durch die sie entstehen, ganz und ungetheilt in sich einschließt; die wahre Methode geht demnach nicht, wie Bacon will, von vielen Fällen, sondern von einem einzelnen Falle aus; ist dieser erklärt, so sind damit alle analogen Fälle erklärt; unsere Methode ist die alte aristotelische Methode, nur mit sehr viel Kunst und Erfahrung ausgestattet; wir untersuchen das Einzelne und zwar jedes Einzelne, wir gehen vom Ersten zum Zweiten über, wenn wir von dem Ersten das Wesentliche begriffen haben; wir schließen nicht von dem Einzelnen, was wir kennen, auf das Allgemeine, was wir nicht kennen, sondern wir finden in der Erforschung vieler Einzelner das, was ihnen gemeinsam ist. . . . Bacons Methode ist die der vielen Fälle, und da ein jeder einzelne unerklärte Fall ein Zero ist und Tausende von Nullen, in welcher

Ordnung es auch sei, zusammengestellt, keine Zahl ausmachen, so sieht man ein, daß sein ganzer Inductionsproceß in einem Hin- und Herschaukeln von unbestimmten sinnlichen Wahrnehmungen besteht. Das Resultat, zu dem man nach seiner Methode kommt, muß immer Zero sein; die einzelnen Fälle zeigen auf einen Schwer- und Mittelpunkt und stehen, wie Bacon meint, damit durch längere und kürzere Linien in Verbindung; aber Bacons Hand richtet den Zeiger und er nennt den Punkt, wo seine Willkür sie zusammenführt, das gesuchte Gesetz! Ein solches Verfahren kann niemals zur Entdeckung einer Wahrheit führen. . . . Eine empirische Naturforschung in dem gewöhnlichen Sinne existirt gar nicht. Ein Experiment, dem nicht eine Theorie, d. h. eine Idee, vorhergeht, verhält sich zur Naturforschung wie das Rasseln mit einer Kinderklapper zur Musik. Das Experiment ist nur Hilfsmittel für den Denkproceß, ähnlich wie die Rechnung; der Gedanke muß ihm in allen Fällen und mit Nothwendigkeit vorausgehen, wenn es irgend eine Bedeutung haben soll."

Wir haben dem Urtheile v. Liebigs nichts hinzuzufügen. Es beweist nicht bloß, wie wenig begründet der Angriff Bacons auf die aristotelisch-scholastische Philosophie gewesen, sondern offenbart auch den gemeinsamen Charakterzug der gesamten modernen Wissenschaft, soweit dieselbe sich einem übertriebenen Empirismus und Individualismus überließ. Man wollte sich der Herrschaft der allgemeinen Ideen und Principien entziehen und fiel dafür um so mehr falschen Vorstellungen und Theorien zum Opfer.

2. Die negativen Ergebnisse der Lehre Bacons waren von größerer Tragweite, als der geringe Werth seiner positiven Leistungen und seiner „neuen Methode" vermuthen ließ. Das Mißtrauen gegen die traditionelle Wissenschaft, ihr Ziel und ihre Methode hatte hier begonnen, sich in einem System zu verkörpern.

Nicht mehr die Erkenntniß der Wahrheit in ihrem Selbstwerthe galt nunmehr als Endziel der wissenschaftlichen Forschung, sondern der materielle Nutzen: „Das wahre und echte Ziel der Wissenschaften ist kein anderes, als das menschliche Leben durch neue Erfindungen und Mittel zu bereichern.“ Eine solche Lehre von den Aufgaben der Wissenschaft mußte selbstverständlich die Theologie und Philosophie aus ihrer bisherigen leitenden Stellung verdrängen. Die Naturwissenschaft steht nunmehr nicht bloß an der Spitze, sondern bildet auch den Kern aller Wissenschaft. „Denn sie ist die ‚große Mutter‘ (magna mater scientiarum) und die Wurzel alles Erkennens, von der sich nichts losreißen darf, ohne zu verwelken; schon hier ist eine Neigung erkennbar, Naturwissenschaft und Wissenschaft überhaupt gleichzusetzen, und alles als minderwerthig zu behandeln, was nicht den Normen der Naturwissenschaft folgt. So wird denn vornehmlich die Naturwissenschaft in ihrer inductiv-technischen Fassung bei Bacon das Weltbild bestimmen und auch die Lebenshaltung beherrschen.“ [1]

So versteht sich die Hinwendung aller neuzeitlichen Forschung auf das concrete Detail, die Vorliebe für das Einzelne. Geschichte und Naturwissenschaft haben daraus unermeßlichen Vortheil geschöpft. Die kritische Durchsichtung des historischen Materials war nicht minder unabweisbares Bedürfniß geworden, wie die Bereicherung der naturwissenschaftlichen Erkenntniß durch Beobachtung und Experiment. Wenn ferner die Individualisirung und Specialisirung bei dem Einzeldinge und der Einzelerscheinung nicht Halt machte, sondern Raum, Zeit, Bewegung u. s. w. durch Zerlegung in discrete Theile der Messung unterwarf, so muß auch dies aus vielen Gründen als ein erfreulicher Fortschritt begrüßt werden. Andererseits wäre es aber durchaus unbillig, wollte

[1] Eucken a. a. O. S. 338.

man der mittelalterlichen Forschung etwa daraus einen Vorwurf machen, daß sie speciell auf dem Gebiete der Realwissenschaften nicht dasselbe geleistet wie die Neuzeit, um so ungerechter, von je geringerer Bedeutung und geringerem Werthe die nachscholastischen Erzeugnisse im Bereiche der Geisteswissenschaften dem vorurtheilsfreien Forscher erscheinen müssen. Jede Epoche hat ihre besondern Aufgaben zu erfüllen. Man kann dem Alterthum und dem Mittelalter volle Gerechtigkeit widerfahren lassen, ohne irgendwie dadurch die eigenartigen Verdienste der Neuzeit zu schmälern. Will man aber zugleich auch den Schattenseiten Rechnung tragen, so darf nicht vergessen werden, — namentlich vom Standpunkte des Socialpolitikers aus und unter volkswirtschaftlichem Gesichtspunkte — daß die Früchte des modernen Strebens unvergleichlich größere gewesen sein würden, und der Menschheit unbeschreiblich viel geistiges und materielles, persönliches und sociales Elend erspart geblieben wäre, hätte die neue Art in allem das rechte Maß zu wahren verstanden. Allein die echt moderne und dennoch so unwissenschaftliche und frivole Verachtung jeder höhern Autorität, jene stolze, dem historischen Sinn widersprechende Geringschätzung aller Traditionen, des bisherigen Wissens, der bisherigen Erfahrungen der Menschheit, — alles das schoß weit über das Ziel hinaus. Es handelte sich da nicht mehr um eine Klärung und Schärfung des Erkennens durch Erforschung des Einzelnen und Kleinsten, nicht um einen objectiven Individualismus, auch nicht um berechtigte Bethätigung frischen, freien, lebensfrohen Kraftgefühls, sondern nur zu oft um subjectivistische Willkür. Das Verlangen nach völlig unbegrenzter Entfaltung des Denkens und aller Kräfte raubte der Forschung und dem Leben jeden festen Punkt. Die Entladung eines Feuerkörpers zeigt viel Bewegung. Nach allen Richtungen fliegen die Funken. Aber schließlich — bloß eine leere Hülse bleibt übrig. Wäre der praktische Ver-

stand nicht immer noch stärker gewesen als das System, wir würden kaum etwas aus dem Gewirre unsäglicher Mühen und Arbeiten heraus in die Gegenwart gerettet haben. Auf philosophischem Gebiete blieb in der That fast nur die leere Hülse. Der Subjectivismus macht eben jederzeit den „Dienst an der Wissenschaft weniger zum aufrichtigen Dienst an der Wahrheit, als zum Dienst am eigenen Geiste, zum Selbstgenuß, zum Ergötzen am literarischen Ich, der feinsten, schimmerndsten Gestalt des Egoismus“ [1].

In frühern Zeiten gab es eine das Individuelle nicht verdrängende, aber regelnde Ordnung der geistigen Arbeiten. Die theologisch und philosophisch feststehenden Wahrheiten wurden von den einzelnen Wissensgebieten auch als feststehend anerkannt. Die moderne Richtung dagegen erblickt in der als feststehend bezeichneten Wahrheit eine Fessel. Jedes einzelne Wissensgebiet beansprucht für sich absolute Selbständigkeit, will jede Wahrheit innerhalb ihres eigenen Bereiches erweisen, aus sich selbst ein vollkommenes Weltbild entwickeln. Dabei bleibt die Voraussetzungslosigkeit dennoch nur ein leerer Schein. Auch die alte Wissenschaft wies alle unbewiesenen Voraussetzungen ab; aber sie beugte sich vor Voraussetzungen, welche durch unzweifelhafte Beweise erhärtet waren. Das waren die Leuchtthürme, das war der Kompaß, die den Forscher vor Irrfahrten bewahrten. Später aber glaubte man der Wissenschaft genuggethan zu haben, wenn jedermann nur exponirte, was er selbst ersonnen, gefühlt, beobachtet hatte. Gerade die rasch sich ablösenden philosophischen Systeme sind zum großen Theile aus willkürlichen Behauptungen und Annahmen zusammengesetzt. Dennoch diente dieser schwankende Untergrund bewußt oder unbewußt der Specialforschung als Grundlage. Ist es ja doch in unsern Tagen

[1] Vgl. Redner a. a. O. S. 46, Anm. 3.

vorgekommen, daß z. B. hervorragende Naturforscher sich ausdrücklich dagegen verwahrten, als ob sie mit ihren Lehren in Gegensatz zur Kantschen Philosophie treten wollten. Man beugt sich nicht mehr vor der bewiesenen Wahrheit, sondern vor dem herrschenden System, der tonangebenden Schule.

3. Alles das ist die Frucht des modernen Geistes, insofern derselbe eine Ueberspannung und Uebertreibung des Strebens nach Neuerungen in sich schließt. Der vollständige Bruch mit Autorität und Geschichte, jener Vorwurf des Idolenhaften gegenüber der ganzen traditionellen Lehre, die Forderung absolut neuer Ziele, neuer Methoden für die Wissenschaft, das Recept für alle und jeden, um auf bisher unbekannten Wegen durch Detailforschung und Anhäufung des Kleinen zur Erkenntniß der Wahrheit, zur Bereicherung seiner selbst und der Menschheit zu gelangen, stellten ein Extrem dar, welches die Frucht gesteigerter Kraftentfaltung gewaltig beeinträchtigen mußte.

Bacon, für seine Person, blieb freilich im ganzen noch so ziemlich auf dem Boden der christlichen Weltanschauung stehen. Die Aufklärungsphilosophie aber zog die vollen logischen Consequenzen. War ja doch in Bacons Lehre selbst dem Materialismus schon der Weg gebahnt, stillschweigend vorausgesetzt, daß der Mensch nichts Besonderes und wesentlich Höheres in sich schließe, sondern mit den übrigen stofflichen Naturwesen auf gleicher Stufe stehe. Mochte die Wissenschaft dem todten Gestein, der Pflanze oder dem Thiere, dem Menschen, dem menschlichen und gesellschaftlichen Leben gegenüberstehen, überall hatte sie nur ein und dieselbe Aufgabe: die Phänomene zu beobachten und durch Zusammenfassung der einzelnen Thatsachen allmählich zu allgemeinen Gesetzen emporzusteigen. Die rein naturwissenschaftliche Auffassung des menschlichen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen Lebens war damit eingeleitet. Man beobachtete die Menschen und verlor dabei das Verständniß des

Menschen[1], das Verständniß sogar für seine bloß natürliche Würde, für menschliche Vernunft, Freiheit und Sittlichkeit, damit aber auch für alle gesellschaftlichen Zusammenhänge, für das wahre Wesen und Ziel der Volkswirtschaft.

Kein Wunder, daß die in einer solchen geistigen Atmosphäre gebildete Nationalökonomie von Anfang an bis in ihr Innerstes krank und genöthigt war, ohne Licht, ohne Führung den schwierigsten Problemen nachzugehen.

4. Es ist ein Gesetz, welches sich im Leben der Einzelnen wie in der Geschichte der Völker immer von neuem vollzieht, jenes Gesetz gerechter Vergeltung, daß der Mensch, der sich über sich selbst erhebt, unter sich selbst hinabsinken muß. Man wollte keine Kirche, keine Religion, die von außen an den Menschen als Pflicht herantritt; man wollte allmählich auch kein Sittengesetz mehr, das die Triebe der Natur einer höhern Ordnung unterwirft, keine Philosophie mit übersinnlicher und feststehender Wahrheit. Und was hatte man Besseres für all dieses zu bieten? Des Menschen Adelsbrief ward zerrissen, Gottes Ebenbild in ihm verkannt, geschmäht, verläugnet. Hatte die christliche Offenbarung und Philosophie den Menschen nur um ein weniges unter die Engel gestellt, dann gestand die Philosophie der Aufklärung ihm schließlich kaum mehr einen Vorzug vor dem unvernünftigen Thiere zu; sie erhob und bereicherte die Animalität, um den Wesensunterschied zwischen Mensch und Thier um so leichter verwischen zu können. Das ist der Endpunkt einer langen Entwicklung, deren einzelne Phasen wir im folgenden kurz überblicken wollen.

Der Kampf der Reformatoren gegen die in der katholischen Kirche social organisirte christliche Wahrheit genügte den autonomistischen Bestrebungen des theologischen und philosophischen Liberalismus sehr bald nicht mehr. Man ging zunächst in

[1] Eucken a. a. O. S. 340.

England einen Schritt weiter in der Verwüstung der Theologie und gleichzeitig in der Degradation des Menschen, indem man die einseitig empiristische Methode dazu benutzte, das Wort Gottes an die Menschheit, die positive, geoffenbarte, übernatürliche, christliche Religion durch eine sogen. natürliche Religion zu ersetzen.

Die despotische Härte, mit welcher hier seit Heinrich VIII. die Staatsgewalt die ihr gefügige Episkopalkirche gegen alle Andersdenkenden schützte, der Widerstand andererseits, den sie bei den Presbyterianern, Independenten, Levellers[1] fand, erzeugte eine unabsehbare Verwirrung, die den Geist der englischen Denker in Mitleidenschaft zog, und die in den Zweifeln und Irrungen des naturalistischen Deismus ihren philosophischen Ausdruck gewann.

Die Versuche eines Herbert von Cherbury, Toland, Collin, Wollston, Tindal, Chubb, Bolingbroke, die allen Menschen gemeinsamen religiösen Vorstellungen zur „Naturreligion“[2] als

[1] Vgl. Dr. Albert Stöckl, Geschichte der neuern Philosophie von Baco und Cartesius bis zur Gegenwart I (Mainz 1883), 29 ff. Die Presbyterianer strebten eine mehr republikanische Verfassung an und wollten die kirchliche Gewalt in die Hände der Synode legen; — die Independenten bekämpften jede einheitliche Organisation der englischen Nationalkirche und sprachen jeder einzelnen Gemeinde in religiösen Dingen die Autonomie zu; die Levellers erkannten auch die Autorität der Gemeinden nicht an, sondern forderten für jeden Einzelnen ein unumschränktes Recht der Selbstbestimmung in Sachen der Religion. Vgl. auch Dr. Georg v. Hertling, John Locke und die Schule von Cambridge (Freiburg 1892) S. 96 ff.

[2] Auch der Franzose Charron hatte im zweiten Buche seines 1601 erschienenen Werkes De la Sagesse den Versuch gemacht, eine Art Naturgeschichte der Religion zu entwerfen. „Wird auch dieser Ausdruck erst beträchtlich viel später Mode, so läßt er sich doch mit vollem Rechte bereits auf Charrons Erörterung anwenden. Denn Zusammenstellung und Beobachtung der gleichartigen Erscheinungen in allen Religionen ist der eigentliche Zweck derselben: aus den vielen

der einzig wahren Religion zu stempeln, sind aus der Geschichte der Philosophie bekannt. Daß ein solches Verfahren die offenbarste petitio principii in sich schloß, liegt auf der Hand. Denn gab es wirklich und in der That eine positive, geoffenbarte, übernatürliche Religion, die im Augenblicke der Forschung und Vergleichung noch nicht Gesamtgut aller Völker geworden, so konnte dieselbe in ihrer Eigenart, mit ihren besondern positiven Lehrsätzen und Forderungen, somit ihrem ganzen und wesentlichen Inhalte nach, mittels der gewählten Methode einer Vergleichung aller religiösen Meinungen und der Hervorhebung des Gemeinsamen als des allein wahren Religionsinhaltes, keineswegs erreicht werden. Man mußte daher die Unmöglichkeit oder wenigstens die Abwesenheit jeder im Lauf der Geschichte bethätigten positiven und übernatürlichen Offenbarung, deren Inhalt über die Grenzen der allen Völkern gemeinsamen religiösen Erkenntnisse hinausging, ohne

---

übereinstimmenden Zügen, welche sie sämtlich, gleichviel ob wahr oder falsch (denn diesen Unterschied, der aber für ihn bloß ein verbaler ist, hält Charron vorsichtshalber fest), aufzuweisen haben, geht soviel mit völliger Deutlichkeit hervor, daß sie sämtlich zu einer Klasse gehören und in vielen wichtigen Stücken keine vor der andern etwas vorauszuhaben sich rühmen kann. Es heißt aber, wenn irgendwo, so auf religiösem Gebiete einer Sache allen Werth rauben, wenn man ihr die Einzigkeit nimmt und sie nur als eines unter vielen erweist." So Friedrich Jodl, Geschichte der Ethik in der neuern Philosophie I (Stuttgart 1882), 88 f. Daß die Tendenz vorliegt, dem Christenthum allen Werth zu rauben, indem man es als eine Religionsform mit allen andern Religionsformen auf dieselbe Stufe stellt, ist offenbar; nicht minder offenbar aber auch die absolute Aussichtslosigkeit dieser Bestrebungen. Man kann ja echtes und unechtes Gold unter denselben Gattungsbegriff bringen, ohne daß jedoch hierdurch dem echten Golde irgendwie sein Werth vermindert würde. Allein Herr Jodl scheint eine gewisse Vorliebe für Vermengung der Begriffe zu besitzen, wie er denn auch nicht zwischen Magie und Uebernatürlichem richtig zu unterscheiden weiß (S. 86).

weiteres schon beim Beginn der Forschung nach der echten religiösen Wahrheit stillschweigend voraussetzen. Richtig wäre allein der Schluß gewesen: was in allen Religionen vorhanden, das führt sich auf einen allen Völkern oder Menschen gemeinsamen Grund, auf die Vernunft oder eine Uroffenbarung zurück; es muß wahr sein und darum auch einen Bestandtheil der wahren Religion bilden. Dieser richtige Schluß einer logisch vorangehenden vergleichenden Religionskunde hätte der Befestigung und Vollendung des gemeinsamen Religionsinhaltes durch das Christenthum nicht den Boden entzogen. Allein die Tendenzwissenschaft stand und steht jederzeit mit der Logik auf gespanntem Fuße. Man wollte eben dem positiven Christenthum den Todesstoß versetzen und jeden Einfluß desselben auf Wissenschaft und Leben unmöglich machen.

5. Mit der willkürlichen Verneinung alles Supranaturalen war der Geist der Neuerung nicht zufrieden. Das Zerstörungswerk sollte auch auf die Metaphysik und den Realismus der Scholastik ausgedehnt werden. Dabei bemächtigt sich der Subjectivismus, den wir bisher vorzugsweise als Loslösung des Individuums von Tradition und Autorität kennen lernten, der Auffassung über die Stellung des Denkens zum Sein.

René Descartes, welcher in der bloß subjectiven Klarheit und Deutlichkeit unserer Vorstellungen das sichere Kriterium der Wahrheit erblickt, statt in der evident erkannten Uebereinstimmung unserer geistigen Erkenntnisse mit der Wirklichkeit, — die Strahlen einer rein subjectiven Helle vermögen das objective Fundament der Erkenntniß eben nicht zu ersetzen — ferner der in den falsch gelegten Geleisen voranschreitende französische Rationalismus[1], der einseitig die Vernunft und

[1] Vgl. Haffner a. a. O. S. 821 ff. — Stöckl a. a. O. S. 70 ff. — Willmann a. a. O. III, 315 ff. — Joh. Ed. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie II (2. Aufl., 1870), 8 ff. — Ueberweg-Heinze a. a. O. S. 62 ff. u. s. w.

deren discursive Erkenntniß als alleinige Quelle der Wahrheit verkündigte, — sie bleiben hier außer Betracht. Von größerem Interesse ist für uns eine andere Verirrung, die nicht ohne Rückwirkung auf die national-ökonomischen Lehren der liberalen Schule blieb.

Den Gegensatz zum französischen Rationalismus bildet der Sensualismus der englischen Vorstellungsphilosophie, als deren Hauptvertreter in der Regel John Locke genannt wird. Locke versucht in seinem Hauptwerke „Essay concerning human understanding", den Empirismus aus der Natur des menschlichen Geistes zu begründen und ihm auf Grund erkenntnißtheoretischer Forschung die herrschende Stellung dauernd zu sichern. Wenn übrigens der englische Philosoph behauptete, das gesamte Material unserer wissenschaftlichen Erkenntniß sei der Erfahrung entnommen, so hatte er damit eine Wahrheit ausgesprochen, die innerhalb der aristotelisch-scholastischen Philosophie in einem vollständigern Sinne allgemeiner Anerkennung sich erfreut hatte. Aber Locke lehrte nicht bloß, daß Erkenntniß ohne Erfahrung nicht möglich sei. Er ging weiter, indem er annahm, daß die sämtlichen Elemente des Erkenntnißinhaltes unmittelbar der Erfahrung entnommen seien und lediglich auf der passiven Aufnahme eines unsern Sinnen gegenständlich vorliegenden Seins und Geschehens beruhen[1]. Damit war der Sinn allein zur Quelle unserer Erkenntniß gemacht, während die scholastische Philosophie zugleich dem Verstande die Fähigkeit zuerkannt hatte, in den der sinnlichen Erfahrung entnommenen Bildern höhere und allgemeine Erkenntnißinhalte zu entdecken, universale Ideen — und durch deren Vergleichung und Verbindung neue Wahrheiten und Principien zu gewinnen. Wird aber die Bildung der allge-

[1] v. Hertling a. a. O. S. 7 ff. — Erdmann, Grundriß II, 86 ff. — Haffner a. a. O. S. 801 ff.

meinen Begriffe durch Abstraction und die Realität ihres Inhaltes angefochten, gelten die Universalien nur mehr als Namen oder Worte, die ein Bündel von Individuen bedeuten, dann muß man folgerichtig auch die allgemeinen Axiome preisgeben und die aus diesen hergeleiteten Schlußfolgerungen verwerfen. Zwar zog Locke selbst diese Consequenz für seine Person nicht völlig. Er nimmt noch eine Gewißheit an für die aus unmittelbarer Einsicht in die Begriffe sich ergebende und durch Beweisführung aus denselben abgeleitete Erkenntniß. Allein die Gewißheit dieser intuitiven und demonstrativen Erkenntniß konnte ebensowenig wie die von Locke festgehaltene Realität des Substanzbegriffes, in der Voraussetzung der Lockeschen Erkenntnißtheorie, irgend einen objectiven Werth für sich beanspruchen.

Radicaler als Locke hatte bereits Thomas Hobbes den Kampf gegen die Metaphysik geführt. Wenn es genügt, den Zeitgenossen auf falschen Bahnen vorauszueilen, um ein Genie zu sein, dann verdient Hobbes gewiß als einer der genialsten Philosophen gepriesen zu werden. Die Degradation des Menschen und der menschlichen Vernunft ging ihm viel zu langsam vor sich. Er wagte sogleich den kühnen Sprung in die Tiefe, in welcher die langsam nachgleitenden Gefährten erst allmählich sich sammeln sollten. „Mit Hobbes" — so urtheilt Otto Willmann[1] — „beginnt das in der Neuzeit uns so oft begegnende paradoxe Philosophieren, welches Folgerungen, die den Stempel der Widersinnigkeit auf der Stirne tragen und zur Revision ihrer Voraussetzungen auffordern müßten, triumphirend als kostbare Ergebnisse der voraussetzungslosen Forschung aufzeigt." Hobbes nun lehrt uns, daß es Uebersinnliches und Unkörperliches nicht gebe, demgemäß der philo-

[1] A. a. O. II, 625 f. — Stöckl a. a. O. S. 34. — Ueberweg-Heinze a. a. O. S. 56.

sophischen Forschung lediglich das Körperliche zugewiesen sei. Der Philosophie bleibt keine andere Aufgabe, als die sinnlichen Erscheinungen aus ihren natürlichen Ursachen zu erklären, und Wirkungen, die aus erkannten Ursachen möglicher Weise folgen können, mittelst richtiger Schlußfolgerung aufzufinden. Die Befriedigung der Bedürfnisse unseres Lebens gilt dabei als höchster Zweck der Philosophie. In der Erkenntnißlehre ist Hobbes natürlich Sensualist: wir erkennen ihm zufolge nur Phänomene. Außer uns gibt es nichts als Bewegungen, wirbelnde Wassertheilchen, in uns bloß Empfindungen, subjective Vorstellungen, die mit den Gegenständen außer uns gar keine Aehnlichkeit haben.

Die Trennung, welche Rationalismus und Sensualismus zwischen unserem geistigen Erkennen und der objectiven Welt vollzogen, führte naturgemäß zur Auflösung der Philosophie. Man wird in der Lehre Condillacs, welcher die übersinnlichen Ideen läugnete und in dem von David Hume begründeten Skepticismus, der alle Vorstellungen und Urtheile, welche nicht unmittelbar in den Sinneneindrücken enthalten sind, als zweifelhaft hinstellt, den Causalitätsbegriff subjectivirt, dem Causalitätsprincip die Geltung abspricht, nur die folgerichtige Durchführung der sensualistischen Aufstellungen erkennen können [1].

6. Damit hatte aber der überspannte Subjectivismus und Individualismus jener Zeit eine so verhängnißvolle Stärkung erfahren, daß geradezu der Untergang aller eigentlichen Wissenschaft zu drohen schien. Die Wissenschaft geht auf das Allgemeine. Sie erstrebt die Erkenntniß der Dinge aus ihren letzten Gründen und Ursachen. Sind nun die allgemeinen Begriffe ohne objectiven Werth, und ist das Causalitäts-

[1] Vgl. Ueberweg-Heinze a. a. O. S. 195. — Erdmann, Grundriß II, 10 ff.

princip kein unbedingtes und allgemein giltiges Gesetz, dann vermag die Philosophie ihre Aufgabe nicht mehr zu erfüllen. Aber auch die Naturwissenschaft, die magna mater scientiarum, wie Bacon sie nannte, verdankt innerhalb der sensualistischen Aufklärung nur einer schlecht verdeckten Inconsequenz ihren Bestand. Oder reicht für die naturwissenschaftliche Erkenntniß etwa die Sinneserfahrung aus? Was sind denn die allgemeinen Naturgesetze in der Erkenntniß anders, als Abstractionen aus dem Individuellen und Besondern? Glaubt man überhaupt bei dem Mangel allgemeiner Principien noch von feststehenden Gesetzen reden zu können? Alles löst sich in subjectiven Dunst auf, wenn die Causalität, mit der die empirische Induction arbeitet, nicht wirklich, sondern nach Hume nur das Product unseres „Glaubens" ist. Alle jene Hypothesen, welche heute jedermann anerkennt, die Lehre von der Kugelgestalt der Erde, von ihrer Bewegung um die Sonne, sie lassen sich nicht unmittelbar aus der Sinneswahrnehmung ohne Deduction des Geistes beweisen.

Die innern Widersprüche, in die man sich mehr und mehr verwickelte, nährten den üppig wuchernden Skepticismus. Die allgemein gewordene Verachtung der Vernunftthätigkeit bereitete endlich der directen Läugnung eines den Stoff wesentlich überragenden Geistes die Wege. Claudius Adrian Helvetius, Julien Offroy de la Mettrie, Paul Dietrich von Holbach, Lagrange, oder wie der pseudonyme Verfasser des „Système de la Nature" heißen mag, sie fanden die Arbeit bereits gethan; der latente Materialismus brauchte lediglich zu einem offenkundigen zu werden, um aller Welt jenen Abgrund der Entwürdigung zu zeigen, in welchen die Aufklärungsphilosophie den Menschen gestürzt hatte.

7. Männer, die beim naturalistischen Deismus in die Schule gingen, deren Geist aus rationalistischen, sensualistischen, skepticistischen, materialistischen Schriften ihre Nahrung ge-

zogen, versuchten es nun, das wirtschaftliche Leben der Völker unter neuen Gesichtspunkten zum Gegenstande ihrer Studien zu machen. Kann es zunächst uns Wunder nehmen, daß sie außer stande blieben, ein richtiges Urtheil über den Einfluß der Religion, des Christenthums auf die Volkswirtschaft zu gewinnen? Ihnen schwebte ferner die Naturwissenschaft als höchstes Vorbild aller Wissenschaft vor Augen. Da dürfen wir nicht erstaunt sein, wenn in ihren nationalökonomischen Schriften der Reichthum an Details sich verbindet mit großer Armut an universalen Ideen, an allgemeinen Wahrheiten und leitenden Principien. Die Herstellung einer zwar systematischen, aber rein erfahrungsmäßigen Naturlehre des wirtschaftlichen Lebens, einer Physik der Volkswirtschaft, mußte ihnen ja als höchster Zielpunkt ihres wissenschaftlichen Strebens erscheinen. Daß die volkswirtschaftlichen Fragen hierbei ihre Beziehung zur Ethik verloren, konnte bei der eigenartigen Entwicklung, welche die Morallehre in der Aufklärungsphilosophie erlitten, kein besonderes Bedenken verursachen. Wir werden uns davon überzeugen, wenn wir der Geschichte der modernen Moralphilosophie näher treten. Der Umstand, daß Adam Smith der schottischen Moralphilosophen-Schule angehörte, legt ja zunächst wenigstens die Vermuthung nahe, daß die dort herrschenden Anschauungen nicht ohne Einfluß auf die Gestaltung und den Inhalt seines nationalökonomischen Systems geblieben seien.

3. Verfall der Ethik und der Gesellschaftslehre.

1. In der aristotelisch-scholastischen Philosophie hatte der menschliche Geist die rechte Mitte gefunden zwischen jenen beiden monistischen Extremen, welche bereits im grauen Alterthum in Indien, Griechenland und Rom um die Vorherrschaft gekämpft: dem Materialismus und dem Pantheismus.

Durch die Lehre von dem substantiellen Kraft- und Zweckprincip in den Dingen selbst war auch die leblose Natur dem

Lebendigen nähergerückt. Weit überragt bleibt aber in dieser Auffassung der unbelebte Stoff durch die Phänomene und das Princip des Lebens selbst im pflanzlichen und thierischen Organismus, durch das Sein und Handeln der menschlichen Seele, die vermittelst ihrer Vernunft der unbegrenzten Wahrheit in sich eine Stätte zu bereiten und mit der Freiheit ihres Wollens die ungemessenen Höhen und Tiefen alles Begehrbaren zu umfassen vermag. In dem Menschen gipfelt die sichtbare Welt. Er ist durch seine Natur der Inbegriff alles irdischen Seins, das sich innerhalb des Mikrokosmos dem Geiste beugt und dadurch die königliche Herrschaft des Menschen im Makrokosmos bezeugt und anerkennt.

Wie Großes und Wunderbares aber auch die Welt in sich beschließen mag, sie ist doch keine einzige absolute Wesenheit, kein Pan, kein Gott und nicht durch einen Gott als Weltseele vergöttlicht. Sie ist kein Gott, aber das wunderbare Werk, die große That des ewigen, allmächtigen und allweisen Geistes, nicht selbst Gott, sondern Gottes Geschöpf. Das kleinste wie das größte, die menschliche Seele wie die todte Materie wird von Gott erschaffen, erhalten und regiert. Dabei wird jedes Wesen mit den ihm eigenartigen Kräften ausgerüstet und seiner Natur entsprechend auf die von Gott gesetzten Zwecke und Ziele hingeleitet; die unvernünftige Creatur durch Naturgesetze und Naturtriebe, die mit Nothwendigkeit wirken, der vernünftige und freie Mensch durch seine Vernunft, durch das seinem Geiste eingeschriebene natürliche Sittengesetz, endlich durch Gottes Wort an die Menschheit, die positive übernatürliche Offenbarung.

Der Mensch ist somit einem doppelten Gesetze unterworfen: als Naturwesen den mit Nothwendigkeit wirkenden Gesetzen der physischen Welt, als freies Wesen der sittlichen Bindung durch das göttliche Moralgesetz, das nicht bloß anzeigt, was zu thun ist, sondern auch das Angezeigte befiehlt und vor-

schreibt, mit heiliger, absoluter Majestät fordert[1]. Beide Arten von Gesetzen dienen einer von Gott gewollten Ordnung der Zwecke, Ziele und Mittel. Ihre Uebertretung erzeugt Unordnung und Verderben. „Wenn irgend etwas in der Natur", sagt Martin von Nathusius[2], „den von dem Schöpfer gesetzten Ordnungen und Bedingungen entnommen wird, so wird es damit getrennt von Gott, vom Leben, und verkümmert. Was im Menschenleben sich den für das Menschenleben vom Schöpfer gesetzten Ordnungen und Bedingungen entzieht, trennt sich damit von Gott, vom Leben, und verfällt dem Tode. Alles Heil besteht demnach für den Menschen und alle menschlichen Verhältnisse in dem Bleiben oder dem Zurückkehren zu den von Gott gesetzten Lebensbedingungen." Weicht also auch die Gesellschaft dauernd von den für das Gesellschaftsleben, seine Ziele und Mittel geltenden Normen des göttlichen Sittengesetzes ab, so wird kein augenblicklicher Erfolg die schließliche Verkümmerung hintanhalten können. Völker und Staaten gehen nicht an ihren Tugenden, sondern an ihren Lastern zu Grunde. Uebertritt aber der einzelne Mensch Gottes Gebot in seinen persönlichen oder gesellschaftlichen Verhältnissen, dann trifft ihn, wenn nicht zeitlicher Untergang, so doch jedenfalls Gottes Strafe im Jenseits. Völker und Staaten haben nur ein Diesseits und können daher auch nur im Diesseits Lohn und Strafe finden. Der einzelnen Menschen Leben aber reicht hinüber in die Ewigkeit, an deren Eingang der Richter steht. Wer als Diener und getreuer Unterthan des Allerhöchsten in seinem Berufe der Stimme der Pflicht gefolgt, mochte er als König über Völker herrschen, als Mann der Wissenschaft die Wahrheit erforschen, als Handwerker, Bauersmann, Herr oder Knecht

[1] Tilmann Pesch S. J., Welträthsel II (2. Aufl.), 443.

[2] Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der socialen Frage (2. Aufl., Leipzig 1897) S. 239 f.

thätig sein, der erreicht im Lande der ewigen Ruhe und des ewigen Lichtes das beseligende Endziel seiner irdischen Pilgerschaft. Auch die irdischen Güter dürfen des Menschen Herz erfreuen, auch sie Zielpunkte seines irdischen Strebens sein. Aber das vollkommene, ungetrübte Glück, jene Seligkeit, nach welcher das menschliche Herz mit jeder Faser sich sehnt, vermag kein Erdengut zu bieten. Kein irdisches Gut kann darum auch das höchste, letzte Ziel, das Endziel des menschlichen Lebens sein. Dort erst findet unser Herz seine Ruhe, mit andern Worten: dort allein ist unser Endziel, wo es keinen unerfüllten Wunsch mehr gibt, wo keine Furcht die Freude stört, kein Tod sie endigt. Daß dem Glückseligkeitsdrang in uns die objective Möglichkeit einer Befriedigung entsprechen muß, sagt uns die Vernunft. Ist ja doch das Glücksverlangen eine Forderung unserer Natur, die Natur aber Gottes Werk. Der Schöpfer konnte nicht jenes Verlangen in unserer Natur begründen als ein hoffnungsloses, unstillbares Sehnen. Aber ebenso klar lehrt uns die Vernunft, daß nur, wer auf Gottes Wegen wandelt, den Lohn des getreuen Knechtes empfangen kann. In dem Dienste Gottes allein findet der Mensch die hienieden mögliche wahre, reine, dauernde Befriedigung, im Jenseits die Glückseligkeit. Die eudämonologische Ordnung fällt mit der deontologischen zusammen.

So bot der aristotelisch-scholastische Dualismus, indem er zwischen Gott und Welt, Stoff und Form, Leib und Seele, Naturgesetz und Sittengesetz unterschied, zugleich mit einer wohlbegründeten Naturphilosophie und Ethik die vom Menschen ersehnte Aufklärung über das Glücksproblem, die einzig befriedigende Antwort auf jene wichtigsten Fragen, die unsern Geist beschäftigen, unser Herz bewegen können: woher der Mensch? wohin geht sein Weg? was bedeutet sein Leben?

2. Es liegt auf der Hand, daß die Vertreter dieser christlichen Weltanschauung, wo sie die Fragen des wirtschaftlichen

Handelns und Lebens zum Gegenstande einer wissenschaftlichen Prüfung machen wollten, vor allem die ethische Seite, das Sollen des freien Menschen auf dem Gebiete der Oekonomie, untersuchen mußten. Es genügt ja, den Begriff „wirtschaftliche Thätigkeit" zu analysiren, um denselben sofort als einen sittlich bestimmbaren zu erkennen. Vermittelst der wirtschaftlichen Thätigkeit zieht der Mensch die Dinge der Außenwelt planvoll zur Befriedigung seiner Bedürfnisse heran. Offenbar hat diese Thätigkeit eine natürliche und technische, aber nicht minder eine freie, sittliche Seite. Es ist „Arbeit", die als sittliche Pflicht des Menschen gilt; „wirtschaftliche" Arbeit auch in dem Sinne, daß Sparsamkeit dabei geübt, die Vergeudung der Kräfte und Güter gemieden werden muß; Arbeit ferner „zur Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse". Wie mannigfaltig sind aber die ethischen Gesichtspunkte, die hierbei Anwendung finden können! Schließlich handelt es sich um Arbeit inmitten der Gesellschaft. Man kann nicht wirtschaften, ohne in Beziehung zu seinen Mitmenschen zu treten, und von der Wirtschaft der Einzelnen hängt das Wohl der ganzen Gesellschaft ab. Wie viele Fragen über die Beobachtung der Liebe und der Gerechtigkeit gegenüber dem Nächsten und der gesamten Gesellschaft tauchen dabei auf!

Wenn aber Wilhelm Roscher[1] behauptet, „die scholastische Wirtschaftslehre habe eigentlich nur den wirtschaftenden Einzelmenschen, und zwar in Bezug auf sein Gewissen berücksichtigt", so ist das zum wenigsten sehr mißverständlich. Von dem wirtschaftlichen Verhalten der Einzelnen konnte bei dem damaligen Stande der Wissenschaft unter ethischen Rücksichten überhaupt nicht die Rede sein, ohne daß gleichzeitig der Einzelne eben durch die Betonung der besondern und allgemeinen

[1] Geschichte der Nationalökonomie in Deutschland (München 1874) S. 232.

Gerechtigkeit[1] zur Unterordnung seiner Privatinteressen unter die Gesamtheit verpflichtet wurde. Das Gemeinwohl des Ganzen galt als sittliche Idee, als sittliche Pflicht, die ihre Forderungen sowohl an die Staatslenker wie an die einzelnen Bürger richtete.

Bei den relativ einfachen Verhältnissen des Mittelalters war natürlich die Veranlassung zu specifisch ökonomischen und nationalökonomischen Untersuchungen neben den rein ethischen nicht in dem Maße vorhanden, wie bei Beginn der Neuzeit. Als aber jetzt das Wirtschaftsleben verwickelter sich gestaltete, blieb es noch immer die erste und vornehmlichste Sorge der spätern Scholastiker, die unveränderlichen Grundsätze der Sittlichkeit auf die neuen Verhältnisse anzuwenden, indem sie dabei der Ueberzeugung lebten, daß die Beobachtung des göttlichen Sittengesetzes stets auch zum wahren Gemeinwohle der Völker dienen müßte.

Man ist berechtigt, die Frage aufzuwerfen, welche Gestalt die Nationalökonomie angenommen haben würde, wenn sie auf dem Boden der Scholastik zu einer selbständigen Wissenschaft mit besonderem Formalobjecte geworden wäre. Ohne Zweifel würde auch hier den Lehren der praktischen Vernunft und der historischen Erfahrung nach und nach der weitgehendste Einfluß bei der Entscheidung der Fragen nach Herstellung und Förderung der öffentlichen materiellen Wohlfahrt eines Volkes gewährt worden sein. Aber ebenso gewiß ist, daß es hierbei nicht zu Lehren und Entscheidungen gekommen wäre, welche dem göttlichen Sittengesetze widersprechen, und

[1] Liberalismus, Socialismus u. christl. Gesellschaftsordnung. I. Der christl. Staatsbegriff (2. Kapitel) § 1 ff. Die praktische Philosophie und die Moral wußte wohl zu unterscheiden zwischen moralischen Pflichten, die als reine Gewissenspflichten (officia mere ethica) gelten, und solchen, die als Rechtspflichten (officia iuridica) in directer nothwendiger Beziehung zu der gesellschaftlichen Ordnung stehen. Die moralistischen Erörterungen der Scholastiker über wirtschaftliche Dinge hatten darum nicht einen bloß individuell-ethischen, sondern auch einen social-ethischen Charakter.

welche etwas anderes, als das materielle Gemeinwohl des ganzen Volkes, als Prüfstein und Maßstab ihrer Güte und Richtigkeit hätten gelten lassen.

Leider vollzog sich aber die Verselbständigung der Nationalökonomie zu einer Zeit, wo der einseitige Empirismus die Ethik in einer Weise umgestaltet hatte, daß von entscheidenden Einflüssen moralischer Erwägungen auf die wissenschaftliche Beurtheilung volkswirtschaftlicher Probleme kaum mehr die Rede sein konnte. Wir denken dabei an jene durch die Aufklärungsphilosophie beliebte „Naturgeschichte" des menschlichen Handelns. Nicht als ob man bei der systematischen Mißachtung der klarsten moralischen Kundgebungen im innern Leben des Menschen und bei der völlig willkürlichen Deutung in sich unzweideutiger psychologischer Thatsachen die Verselbständigung der Nationalökonomie als Wissenschaft bereits im Auge gehabt hätte! Nein, die autonomistische Neuerungssucht verfolgte zunächst das Ziel, eine selbständige Ethik, ohne Rücksicht auf das religiös-kirchliche Element, zu schaffen, eine Ethik, die den Menschen zur Glückseligkeit führt, „ohne im mindesten auf die Mittel Bedacht zu nehmen, durch welche nach kirchlicher Anschauung dies Ziel einzig und allein zu erreichen war[1]," eine Ethik, die das vollkommene Glück im Diesseits sucht, das Sittliche mit dem für das diesseitige Leben Guten, dem Individuum oder der Gesamtheit Nützlichen schlechthin identificirt — kurz, eine religionslose, moralfreie Ethik, eine Ethik ohne Gott als höchsten Gesetzgeber und als letztes Ziel, mochte man nun mit dem Pantheismus die menschliche Vernunft als eigentliche Gesetzgeberin proklamiren oder im Sinne des Materialismus Naturgesetzen und Trieben die Leitung des Menschen überantworten[2].

[1] Jodl a. a. O. I, 92. Zur ganzen Entwicklung S. 85 ff.

[2] Das war der volle Gegensatz zur christlichen Auffassung, die gestützt auf unwiderlegte Beweise die sittliche Leitung des Menschen

3. Francis Bacon hatte zwar die Anwendung seiner Methode auf Moral und Politik gefordert, ohne jedoch selbst den ethischen Fragen näher zu treten. Wenn er auf die folgende Entwicklung theilweise einen bedeutendern Einfluß ausübte, so führt sich derselbe hauptsächlich wohl auf die Empfehlung empirischer Erforschung der Affecte zurück, der er nicht mit Unrecht einen großen Werth beimaß. Ein Blick auf die Lehren der Aufklärungsphilosophie zeigt uns aber alsbald den beirrenden Einfluß extremer Weltanschauung. Man denke z. B. an Thomas Hobbes. Seine Anthropologie ist durchweg materialistisch. Der Mensch gilt ihm als Maschine. Alle seine Thätigkeiten und Empfindungen gehen aus mechanischen Ursachen mit Nothwendigkeit hervor. Die Begriffe gut, nützlich,

---

viel höher und tiefer begründet hatte. Bei der nicht seltenen Verzerrung dieser Lehre und insbesondere wegen der Mißverständnisse, welchen der Begriff der *lex naturalis* zum Opfer fiel, dürfte der kurze Hinweis auf die Grundanschauungen der christlichen Ethik nicht überflüssig sein. „Der Wille Gottes ist der höchste Grund aller Verpflichtung oder sittlichen Bindung: supremus debendi titulus; das ewige Gesetz, die göttliche Vernunft, ist der erste Maßstab, an dem der menschliche Wille gemessen wird: *Prima* regula commensurans voluntatem est lex aeterna, quae est quasi ratio Dei; aber es gibt einen näherliegenden, unserem Willen conformern Maßstab, die menschliche Vernunft: Regula *propinqua* et homogenea, ipsa humana ratio, befähigt zum Urtheil durch die in unser Herz (Vernunft) geschriebene lex *naturalis*, welche ihrerseits auf die lex aeterna zurückgeht. Was gegen Gott ist, ist auch gegen die Vernunft, deren Licht von ihm stammt: Idem contrariatur Deo et rationi, cuius lumen a Deo derivatur. Die Vernunft ist aber nur ein natürliches Vermögen und zeigt uns daher nicht das letzte, übernatürliche Ziel; dahin leitet uns weisend der Glaube und lenkend die Liebe (ostendendo dirigit fides et inclinando dirigit caritas), gleichwie eine natürliche Form auf ihren Zweck hindrängt." Vgl. Willmann a. a. O. II, 421 mit Berufung auf *S. Thom.* S. Th. 2, 1, 71, q. 6; a. 61, q. 1; in 2 sent. q. 41, a. 1. — Rietter, Die Moral des hl. Thomas von Aquin (1858) S. 62 f.

angenehm sind gleichbedeutend. Darum gilt denn auch dem einen das als gut, dem andern jenes. Für alle gut und begehrenswerth ist nur das Leben, das größte Uebel für alle der Tod [1].

Inhalt und Zweck der Ethik Spinozas ist dagegen nichts geringeres, als die pantheistische Selbstvergötterung des Menschen. Freilich scheint der im Menschen zur selbstbewußten Persönlichkeit emporgestiegene Gott ein gar merkwürdiger Geselle zu sein. Vorurtheile beherrschen ihn hier, Zustände der Einbildung werden für die Dinge selbst genommen. Zu den schlimmsten Vorurtheilen aber gehören die Begriffe Gut und Böse, Verdienst und Schuld, Verantwortlichkeit, Lob und Tadel, Ordnung und Unordnung. Dabei versäumt Spinoza nicht, die rechten Begriffe von Gut und Böse uns beizubringen: „Gut ist das, wovon wir gewiß sind, daß es uns nützt; böse, wovon wir gewiß sind, daß es uns an der Erlangung eines Gutes hindert." „Je mehr ein jeder seinen Nutzen (suum utile) sucht, das ist sein Dasein zu erhalten, unternimmt und vermag, um so mehr ist er mit Tugend begabt; dagegen so weit jemand seinen Nutzen, das ist die Erhaltung seines Daseins, hintansetzt, so weit ist er seiner nicht mächtig." [2]

Probate Moral! Man sieht, mag das Lied pantheistisch oder materialistisch klingen, der Refrain bleibt stets derselbe: Du hast keinen Herrn und Gott und darum auch kein eigentliches Sittengesetz über dir! Diene dir also nur selbst, deinem eigenen Nutzen!

Ebensowenig wie Bacon hat John Locke den Aufbau der Ethik auf rein empirischer Grundlage durchgeführt. Nur in vereinzelten Aeußerungen beschäftigt er sich mit dem praktischen Handeln der Menschen. Dabei erscheint ihm der Wille als die Möglichkeit, eine Handlung hervorzubringen. Nur das

[1] Ueberweg-Heinze a. a. O. S. 56.

[2] Eth. IV, def. 1 et 2, prop. 20.

Gefühl eines Mangels führt den Menschen zum Handeln, also der natürliche Wille, der Trieb. Gut ist demgemäß, was dem Mangel abhilft; Uebel, was den Mangel beläßt oder ihn mehrt. Man erkennt den Mann, der die wissenschaftliche Forschung als eine Art Falknerei, als einen fröhlichen Sport auffaßt, auch an seinen ethischen Anschauungen wieder! Doch beruft sich Locke zuweilen auch auf die göttliche Autorität als Quelle der sittlichen Verpflichtung, indem er gleichzeitig betont, daß Gott nichts fordere, was unserem eigenen Interesse widerspreche. Dann aber weist er wiederum der öffentlichen Meinung, dem „Gesetze der Mode", die praktisch entscheidende Rolle zu! Schließlich begründet und charakterisirt die Rücksicht auf die Folgen unserer Handlungen, auf Lust und Schmerz, Achtung und Verachtung, so recht die Lockesche Sittlichkeit[1]. „Der Empirismus kann den Willen nicht anders nehmen, als wie er natürlich determinirt ist", meint dazu Erdmann[2], „und darum hat ihn auch Locke so genommen. Welches aber seine natürlichen Determinationen sind, hat er unbestimmt gelassen; diese nähern Inhaltsbestimmungen haben nun die bald nach ihm aufgestellten Moralsysteme gegeben."

Das führt uns zur englisch-schottischen Moralphilosophen-Schule, deren Glied Adam Smith war.

4. Hatte die sensualistische Vorstellungsphilosophie unser Erkennen auf ein passives Empfangen von Eindrücken zurückgeführt, so war es nur folgerichtig gedacht, wenn man nunmehr in der praktischen Philosophie nach und nach die natürliche Determination an Stelle der Selbstbestimmung des Willens treten ließ. Diese Umwandlung der Ethik in eine „Naturgeschichte des sittlichen Handelns" vollzog bereits An-

[1] Ueberweg-Heinze a. a. O. S. 124. — Erdmann, Grundriß II, 90.

[2] Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie II[1] (Leipzig 1840), 89.

thony Ashley Cooper, Graf von Shaftesbury: Die angeborenen Triebe und Neigungen des Menschen müssen zum eigentlichen Mittelpunkte der Moralphilosophie gemacht werden. Diese Neigungen sind nicht Product des Willens, sie werden nicht von dem Subjecte gemacht, es ist mit denselben vielmehr begabt. Die Neigungen bestimmen uns, und indem wir uns von denselben bestimmen lassen, handeln wir gut. Das Ziel alles Handelns ist nämlich die Glückseligkeit, die größtmögliche Summe von Befriedigungen oder Gütern. Zu diesem Ziele aber führen uns die natürlichen Neigungen. Mit dem Wohle fällt also die Tugend zusammen. Shaftesbury bestimmt diese Gedanken noch näher durch eine detaillirte Theorie der Affecte und Neigungen. Er beobachtet die thierischen Organismen, in denen er ein doppeltes Streben findet: ein auf das Eigenleben gerichtetes (Hunger, Durst u. dgl.), sodann ein auf das Gattungsleben zielendes (Fortpflanzungstrieb). Genau dasselbe trifft auch beim Menschen zu. Neben den selbstischen Neigungen offenbaren sich hier gesellige Triebe, die auf andere oder auf das Gattungsleben gehen (z. B. Mitleid, Mitfreude, Liebe zur Nachkommenschaft). Dann aber gibt es freilich auch noch unnatürliche Triebe im Menschen, die sich als Bosheit kundgeben und namentlich den geselligen Trieben entgegenstehen (unmenschliche Lust beim Anblick fremder Qual, Schadenfreude, ein Uebermaß der selbstischen Neigungen, wie z. B. die Entartung des Geschlechtstriebes u. dgl.).

Die sittliche Schönheit besteht nun, wie alle Schönheit in der Harmonie, hier in der Harmonie der entgegengesetzten egoistischen und socialen Triebe. In der vollkommenen Harmonie der sympathischen und idiopathischen Triebe erblickt also Shaftesbury das Wesen der moralischen Güte. Eine Handlung, welche diese Harmonie bekundet, die insbesondere der socialen Neigung genügt, ist gut, und umgekehrt: was aus einer unnatürlichen Neigung hervorgeht, was die Harmonie

zwischen selbstischen und geselligen Trieben nicht in sich trägt, das ist schlecht.

Doch, wer entscheidet, ob die rechte Harmonie erzielt sei oder nicht? — Neben den egoistischen und socialen Neigungen, die Shaftesbury als sinnliche bezeichnet, finden sich bei dem vernünftigen Menschen — und nur bei ihm — die rationalen oder Reflexionsaffecte. Diese Affecte bestehen in Gefühlen der Achtung oder Verachtung gegenüber den menschlichen Handlungen, je nachdem dieselben unserer Vernunft als moralisch schön oder häßlich sich darstellen. Die Reflexionsaffecte aber führen sich auf einen uns angeborenen „moralischen Sinn" zurück, der für das sittliche Gebiet ähnliche Aufgaben zu erfüllen hat, wie das musikalische Gehör für die Beurtheilung der Musik, der Farbensinn für die Malerei. Dabei ist die Ausbildung und Verfeinerung des sittlichen Geschmackes ebenso möglich wie die Cultur des musikalischen Geschmackes. Ja, sie erscheint wünschenswerth, um uns auch in complicirtern Fällen sichere Leitung zu gewähren. Der moralische Sinn beschränkt sich jedoch nicht bloß auf die Abgabe sittlich-ästhetischer Urtheile, er ist überdies eine selbsttreibende Kraft in uns, welche vermittelst der rationalen Reflexionsaffecte zum sittlichen Handeln hinleitet. Freilich wird der moralische Sinn dieses Ziel nicht immer erreichen. Er wird zwar die Praxis des Egoisten ebenso verwerfen, wie das Verhalten derer, die man „zu gut" zu nennen pflegt. Allein die Möglichkeit des Hervortretens eines Uebermaßes, insbesondere der selbstischen Neigungen, ist damit nicht ausgeschlossen. Allzu tragisch freilich darf man derartige Störungen nicht nehmen. Es verhält sich ja mit der Harmonie in der moralischen Welt ähnlich wie mit der Harmonie in der übrigen physischen Welt: das Einzelne für sich betrachtet, mag als Uebel erscheinen, faßt man aber das Ganze ins Auge, so schwindet die Störung, ja man möchte sie sogar als eine für die Schönheit des

Ganzen nothwendige Dissonanz ansehen[1]. Bernard de Mandeville, ein in England naturalisirter Franzose, hat diesen Gedanken in seiner „Bienenfabel" (The fable of the bees, or private vices made public benefits, London 1714) weiter ausgeführt: „Thus every part is full of vices — yet the whole masse a paradise". Das Widerspiel von Lastern und Leidenschaften der Einzelnen hindert nicht, daß die Gesamtheit eine moralisch-vernünftige Ordnung bilde; jeder Einzelne ist ein Egoist, aber alle zusammen befinden sich wohl dabei!

Die ersten Ergebnisse der empirischen Moralphilosophie bleiben für den Theoretiker wie für den Praktiker gleich unbefriedigend. Das war eine Empirie, die mit verbundenen Augen und verstopften Ohren einherschritt! Kein Wunder, daß ihr Wahrheitsgewinn so gering, dagegen ihre Wirkungen auf die Menschen so verderblich waren. Solche Lehren konnten nimmer ausreichen, das innere und äußere moralische Leben in die rechte Bahn zu führen. Für den unverfälschten Begriff der Pflicht, des moralischen Sollens, ist in Shaftesburys Moral kein Platz. Nur Neigungen, Instincte, welche wiederum ein anderer bildungsfähiger Instinct, der moralische Sinn, in Harmonie setzt, kommen da zu Wort. Dieser moral artist, der mit seinem moralischen Schönheitssinn und Tact sich selbst und die Welt beglückt, verschmäht stolz die Hoffnung auf ewigen Lohn und die Furcht vor göttlichen Strafgerichten als entartete Gunstbuhlerei bei Gott oder als Schwäche. Lohn und Strafe können den Menschen bändigen, aber nicht sittlich machen. Im übrigen gilt jenem edlen Virtuosen aber doch nach Shaftesbury „die richtige Selbstliebe als Gipfel der Weisheit"[2]. Er regulirt die Selbstliebe ganz „eigenhändig"

[1] Erdmann, Grundriß II, 99 f.; Versuch II[1], 124 ff. — Ueberweg-Heinze a. a. O. S. 136 f.

[2] Ueberweg-Heinze a. a. O. S. 136 f.

und bedarf keiner äußern Repression. Der sittliche Tact, der moralische Sinn, diese kostbare Blüthe im allgemeinen Schönheitssinne, garantirt für alles. Schließlich geht es mit dem moralisch Schönen wie mit dem Schönen überhaupt. Dem einen gefällt ein Musikstück, dem andern nicht, der eine schwärmt für Renaissance, der andere für Gotik, auf „sittlichem" Gebiete der eine für die Gesamtheit, der andere für sich selbst: de gustibus non est disputandum!

Ueber diesen schöngeistigen Gefühlsautonomismus als Ganzes urtheilt Willmann[1] mit den Worten: „Er weist die Theologen ab, welche der Selbständigkeit des Tugendvirtuosen, moral artist, durch Hindeutung auf ein göttliches Gesetz Abbruch thun; selbst Locke wird getadelt, der das Christenthum lobte, weil es durch Lohn und Strafe im Jenseits zur Tugend antreibt, was doch Nebenrücksichten seien, welche die autonome Entfaltung des sittlichen Instinctes beeinträchtigen. Aber auch Hobbes wird abgewiesen, der das Staatsgesetz als Norm der Moral hinstellt; die socialen Neigungen sorgen von selbst für das richtige Verhältniß zur Gemeinschaft; treten sie mit der Selbstliebe in die rechte Proportion, so fördert die Sorge für das eigene Wohl von selbst das Gemeinwohl. Der Mensch muß sich — um Shaftesbury einen modernen Ausdruck zu leihen — darleben, um seinen sittlichen Geschmack, der dem musikalischen Ohr und dem Farbensinn des Malers verwandt ist, zu bilden und in der Selbstbestimmung Meister zu werden. Der Moralphilosoph hat an dem Tugendvirtuosen die Naturgeschichte des sittlichen Handelns zu studiren."

5. Die Lehren Shaftesburys, von dem Erdmann[2] sagt, er habe es durch seine vorwiegend klassischen Studien zu einem fast hellenischen Schönheitssinn, zugleich aber auch zu einer heidnischen Sinnesart gebracht, beherrschten mehr oder minder

[1] A. a. O. III, 331 f. [2] Grundriß II, 100.

fürderhin die englisch-schottische Moralphilosophie. Nur eines fehlte noch zu einer consequent durchgeführten „Naturgeschichte des sittlichen Handelns". Der moralische Sinn war bei Shaftesbury nicht ganz Natur, sondern theilweise noch Erzeugniß der Selbstthätigkeit; er konnte durch Uebung verfeinert und geschärft werden und blieb dann auch mit diesen seinen erworbenen Fähigkeiten activ, eine zum Handeln antreibende Kraft. Das alles war aber noch zu menschlich und ließ zu viele Erinnerungen an die Lehre der alten Philosophie von Freiheit und Verantwortlichkeit übrig.

Hier half der eigentliche Begründer der sogen. „schottischen Schule", Francis Hutcheson († 1747), Professor der Moralphilosophie zu Glasgow, nach. Der erworbene sittliche Geschmack weicht bei ihm völlig vor dem natürlichen moralischen Sinne zurück. Der moral sense ist keine Kraft, die zum Handeln antreibt und die Harmonie zwischen egoistischen und socialen Trieben herzustellen hat. Er wird vielmehr, ähnlich wie der Schönheitssinn, als ein lediglich zuschauendes und beurtheilendes Vermögen aufgefaßt, welches nicht den Frieden herstellt zwischen Selbstsucht und Gemeinsinn, sondern ganz und gar auf seiten des letztern steht. In seinem „System of moral philosophy" bezeichnet Hutcheson als Zweck der Moralphilosophie, darzulegen, wie der Mensch durch seine Naturanlage zur höchsten Glückseligkeit und Vollkommenheit gelangen könne. Sie muß daher die genaue Beobachtung aller in unserer Natur vorhandenen Neigungen zum Ausgangspunkte ihrer Forschungen nehmen. Da zeigt es sich nun, daß der Mensch neben blinden und vorübergehenden Trieben auch dauernde, auf Vorstellungen fußende und ruhige Neigungen in sich trägt. Letztere zerfallen in selbstische und wohlwollende oder uninteressirte Neigungen. Beobachten wir uns oder andere, so finden wir, daß wir unwillkürlich unsern Beifall allen Wohlwollen bekundenden Handlungen spenden

müssen. Das ist nun eben die Wirkung des uns angeborenen „moralischen Sinnes", der nur billigen kann, was auf die allgemeine Glückseligkeit hinzielt. Wo wir sittlich, d. i. wohlwollend handeln, finden wir jene innere Befriedigung, welche nicht, wie die Vertheidiger des Egoismus wollen, Zweck, sondern nur Folge des tugendhaften Handelns ist, und uns die höchste Glückseligkeit gewährt. Wenn aber unsere Natur uns dazu geleitet, für andere zu leben, so bleibt doch auch die Selbstliebe von ihr gewollt und sittlich gut, so weit wir uns als Theil der Gesamtheit lieben. Andernfalls muß sie auf das Lob und die Bewunderung des moralischen Sinnes verzichten [1].

6. Eine weitere Ausbildung erhielt die empirische Moralphilosophie durch David Hume. Auch ihm zufolge wird der Mensch in seinem sittlichen Handeln nicht durch die Vernunft geleitet. Die Thätigkeit der Vernunft beschränkt sich auf die rein theoretische Verknüpfung von Ideen. Sie urtheilt über wahr und falsch, über die nützlichen und verderblichen Folgen unserer Handlungen. Die moralische Bewerthung dieser Handlungen aber, ihre Billigung oder Verwerfung ist ausschließlich Sache des moralischen Sinnes oder Geschmackes, — wie ja auch das Schöne und Häßliche überhaupt mehr gefühlt als begriffen wird. Ebensowenig können die Urtheile der Vernunft für sich ein Willensmotiv sein. Die Neigungen und Leidenschaften sind es vielmehr, welche unmittelbar den Willen in Bewegung setzen. Lediglich mittelbar, insofern sie Neigungen und Leidenschaften berührt, kann die Vernunft einigen Einfluß auf unsere Handlungen gewinnen.

Die Aufgabe der Moralphilosophie ist daher eine doppelte: die uns bewegenden Affecte festzustellen, sodann das mo-

---

[1] Erdmann, Versuch II[1], 141 ff.; Grundriß II, 102 f. — Ueberweg-Heinze a. a. O. S. 138. — Jodl a. a. O. I, 222 ff.

ralische Gefühl und seine Aeußerungen zu beobachten und zu beschreiben.

Humes Theorie der Affecte betrachtet nun die Leidenschaften als rein natürliche Kräfte und Vorgänge in uns. Obwohl er an dem Causalitätsprincip zweifelt, ist er hier vollkommener Determinist. Er spricht von Gesetzen des Wollens und Handelns, welche ebenso genau festgestellt werden könnten, wie die Gesetze jeder andern Bewegung in der Körperwelt. Trotzdem dieser Mechanismus keine Freiheit kennt, ist die moralische Beurtheilung nicht ausgeschlossen. Oder kann das Häßliche etwas dafür, daß es mißfällt, und ist das Schöne schuld daran, daß es gefällt? Und doch wird beides einer kritischen Beurtheilung unterworfen. So werden wir auch Handlungen gut oder böse nennen, obwohl der Mensch nichts dafür kann, daß er böse oder gut handelt. Es ist nicht der Mühe werth, Hume bei den Beobachtungen der Affecte ins Detail zu folgen. Seine Physik der Leidenschaften geht ja allzu offenbar nicht bloß von falschen Voraussetzungen aus, sondern zeigt auch auf jeder Stufe die Spuren subjectiver Willkür [1].

Ebensowenig wie die physiologische Betrachtung der Affecte,

[1] Aus den ursprünglichen Affecten: Lust und Unlust, leitet Hume alle andern Leidenschaften ab. Die Lust erzeugt Zuneigung, die Unlust Abneigung. Ist die Ursache des Eindruckes gegenwärtig, so entstehen Freude oder Trauer; ist sie abwesend, Hoffnung oder Furcht. Handelt es sich bei der Freude oder Trauer um unser eigenes Ich, so verbinden sie sich mit Stolz oder Demüthigung. Kommt ein anderer in Frage, so entstehen Liebe und Haß. — Die Unterscheidung zwischen „ruhigen" und „heftigen" Leidenschaften sucht Hume zu benutzen, um an der offenkundigen Erfahrungsthatsache vorbeizukommen, daß Erwägungen der Vernunft im stande sind, Regungen der Leidenschaften zu überwinden. Nein, sagt Hume, die Vernunft ruft nur die ruhigen Leidenschaften auf Scene, diesen allein aber gebührt die Siegespalme, wenn sie durch das Verlangen nach einem künftigen Gut das gegenwärtige Begehren überwinden.

befriedigt die ethische Würdigung der menschlichen Handlungen durch Humes moralisches Gefühl. Hume erkennt lobend an, daß Shaftesbury die Tugend mit der Schönheit auf gleiche Stufe gestellt, das Moralische in den ästhetischen Gesichtswinkel gerückt und die Analogie zwischen Morallehre und Kunstlehre vollzogen habe. Ihm gefällt es auch, daß Hutcheson das moralische Urtheil gänzlich dem angeborenen moralischen Sinn zuweist. Wenn ich einen andern handeln sehe, so entsteht in mir das Gefühl des Wohlgefallens oder Mißfallens. Dabei betrachte ich die Handlung nicht bloß als ein äußeres Geschehen, sondern als Zeichen einer Gesinnung oder eines Charakters. Vermöge der dem Menschen eigenthümlichen „Sympathie", die auf der Aehnlichkeit unserer Gefühle und Thätigkeiten beruht, ist es mir nämlich leicht, mich in die Lage des Handelnden zu versetzen. Ein Handeln, welches uns Stolz verursachen würde, wenn es von uns ausginge, nennen wir tugendhaft, das entgegengesetzte lasterhaft. Humes Moralphilosophie verlegt also das moralische Urtheil aus dem Handelnden heraus in den Zuschauer. Die Erfahrung zeigt nun, daß es das Nützliche ist, welches unser moralisches Wohlgefallen erregt, und zwar das für die Gesamtheit Nützliche. Dieses zu suchen, erfüllt jeden mit Stolz. Das ist also tugendhaft. Was nützlich sei, das sagt uns die Leidenschaft, nicht die Vernunft, die uns lediglich über die Mittel zum Zweck, nicht über den Zweck selbst belehrt.

7. Die philosophische Kritik aller einzelnen Aufstellungen der schottischen Moralphilosophen liegt nicht im Zweck unserer Darstellung. Wir beschränken uns auf eine ganz allgemeine Beurtheilung, wobei es uns vor allem darauf ankommt, die philosophischen Anknüpfungspunkte für die spätere quasi-naturwissenschaftliche Behandlung und naturgesetzliche Auffassung der volkswirtschaftlichen Probleme aufzufinden.

Wir sind dabei weit entfernt, die ganze Arbeit der englisch-schottischen Moralphilosophen für verloren und nutzlos zu halten. Sowohl die Psychologie wie die Ethik mußten eine genauere Untersuchung des Einflusses der Triebe und Neigungen auf unser Wollen und Handeln als vortheilhaft und fördernd begrüßen. Die Werke jener Philosophen enthalten viele interessante und scharfsinnige Beobachtungen, welche für die Wissenschaft einen dauernden Werth bewahren dürften. Das Gleiche gilt aber nicht von den eigentlichen Lehrsätzen der neuen empirischen Ethik.

Erdmann[1] bezeichnet es als den Fortschritt der englischen Moralsysteme, daß sie im praktischen Gebiet den Empirismus geltend gemacht hätten, indem der Begriff des Sollens hier verschwindet vor dem bloßen Sein. Das ist ganz verfehlt. Denn gerade die bisherige Doctrin baute sich auf echt empirischer Unterlage auf; die neue Lehre aber genügte den Thatsachen der Erfahrung in keiner Weise. Das Vorhandensein eines imperativen, autoritativen Princips im Menschen, welches einen absoluten Anspruch auf Vollzug des Gebotenen erhebt, ist ein sonnenklares Factum. Damit ist die Thatsache affectiver Einflüsse auf den Willen nicht bestritten, wohl aber sagt uns das innere Bewußtsein und bestätigen es die tausend Thatsachen der täglichen Erfahrung — das Pflichtbewußtsein, Schuldbewußtsein, Reue, Scham u. s. w. —, daß der Mensch inmitten aller affectiven Einwirkungen die den Trieben überlegene Selbstbestimmung auf Grund der sittlichen Urtheile seiner Vernunft bewahrt, daß, wer fehlt, einer Pflichtforderung nicht genügte, der er genügen konnte und sollte.

Es war also höchst unempirisch gehandelt, das Sein schlecht-

[1] Versuch II[1], 221 ff. — Vgl. *Tilmann Pesch*, Institutiones psychologicae, pars II, tom. III (Friburgi 1898), p. 261 sqq. — Phil. Kneib, Willensfreiheit und innere Verantwortlichkeit (Mainz 1898) S. 2, Anm.

hin dem Sollen gegenüberzustellen, da das Sollen eben einen sichern Bestandtheil des empirischen Seins bildet, durch unser eigenstes Bewußtsein als eine ganz offenbare Thatsache bezeugt wird.

Desgleichen widerstreitet die Annahme von natürlichen Wollensbestimmtheiten durch Triebe und Neigungen, denen gegenüber es keine freie Selbstbestimmung des Menschen gebe, den evidentesten Thatsachen.

Schließlich wird die neue Moralphilosophie dem sittlichen Urtheile des Verstandes, der Vernunftthätigkeit in ihrem Verhältniß zur Selbstbestimmung ebenso wenig gerecht, wie sie den Einfluß der affectiven Elemente einseitig übertreibt. Zwar läßt Hume die Vernunft das Ergebniß von treibenden Gefühlserregungen in Begriffe zusammenfassen, spricht Hutcheson von einer Vernunftthätigkeit mit Bezug auf das Zusammenordnen und Vergleichen unserer Gefühlserregungen — einen für die Selbstbestimmung des Willens entscheidenden Ausspruch der Vernunft über den sittlichen Werth oder Unwerth der Handlungen jedoch kennen sie nicht. Es wird von den englischen Moralphilosophen der Inhalt der determinirenden Neigungen zwar noch insofern als ein „vernünftiger" aufgefaßt, daß „die Willensdetermination des Einzelnen zugleich auf die Verwirklichung seines Zweckes als Vernunftwesens gehe und dabei auch das Wohl des Ganzen befördern heiße". Darum betont Shaftesbury, daß die Neigungen, von denen er spricht, nicht zu verwechseln seien mit dem thierischen Instinct. Auch Hutcheson unterscheidet die Neigungen und Triebe von einander. Allein was hat das alles für einen praktischen Werth innerhalb einer Morallehre, die sehr wenig davon weiß, daß oft gerade im Kampfe gegen die natürlichen Neigungen das Gute geübt werden muß? Man mag da theoretisch immerhin zwischen Trieb und Neigung unterscheiden. Praktisch laufen die Forderungen beider ineinander über, und erweisen sich die egoi-

stischen Tendenzen, wo nicht ein höheres, sittliches Sollen entscheidend mitspricht, durchgehends stärker als die andern natürlichen Neigungen und Triebe. Hat der Trieb dieselbe oder gar eine stärker determinirende Kraft, was soll da die besser geartete, aber im gegebenen Falle schwächere Neigung leisten können? Mag auch immerhin ein ästhetisch angehauchter „moralischer Sinn" oder dergleichen der den Neigungen und Trieben ganz überantworteten Menschenmaschine noch so viel über sittlich Schönes und sittlich Häßliches vordeklamiren, sie wird sich in Wirklichkeit eben doch von ihren mächtigsten Leidenschaften bestimmen lassen und das suchen müssen, was für sie selbst als nützlich erscheint, was ihr Freude bereitet, ihren Stolz und ihr materielles Behagen nährt.

Kurz, es zeigt sich hier wiederum, daß ein erster Irrthum den Menschen stets weiter führt, als sich vielleicht anfangs ahnen ließ. Hatte bereits Locke den Willen nur als Trieb gefaßt, so war damit die naturgemäße Fortbildung der empirischen Moralphilosophie vorweggenommen, und die Lehre eines Helvetius, der zufolge das Individuum kein anderes Gebot kennt als das der natürlichen sinnlichen Willensdeterminationen, ist keine vollständig neue Theorie, sondern nur die letzte Consequenz der englisch-schottischen Ethik[1].

Es hieße jedoch die Grenzen einer gerechten Kritik überschreiten, wenn man alle Repräsentanten der englisch-schottischen Moralphilosophie schlechthin als Materialisten kennzeichnen wollte. Andererseits kann nicht bestritten werden, daß die Materialisirung des Menschen hier bereits in größerem Umfange begann und speciell die deterministische Lehre in die Wege geleitet wurde. Gerade für die Nationalökonomie aber ist es von höchster Bedeutung, die sittliche Freiheit des Menschen,

[1] Vgl. Haffner a. a. O. S. 816 f. — Ueberweg-Heinze a. a. O. S. 201 f. — Erdmann, Versuch II[1], 190 ff. 223; Grundriß S. 105 ff.

seine Leitung durch das der Vernunft eingeschriebene göttliche Sittengesetz mit allem Nachdruck zu vertheidigen. Eine psychologisirende Moral reicht für die allseitige richtige Beurtheilung und die gesunde Gestaltung des wirtschaftlichen Lebens nicht aus — trotz des „moralischen Sinnes" als dekorativen Kunstkritikers oder als mittreibenden Gefühles!

Die ethischen Gesetze, welche die empirische Moralphilosophie übrig gelassen, waren ja durchaus nicht mehr jene klaren sittlichen Normen, die als Gottes Forderungen und Gebote durch die Vernunft vermittelt im Gewissen zu uns reden und als natürliches Recht das gesamte gesellschaftliche Leben ordnen, — sondern unklar gefaßte angebliche „Naturgesetze", deren Kenntniß uns einen Einblick gewähren sollte in die Zustände und Eigenschaften des Subjectes — keine Gesetze *für* das freie Handeln, sondern die Gesetze *des* natürlichen Determinationen unterworfenen Handelns, kurz, Gesetze der natürlichen Selbstregulirung innerhalb der Bethätigung menschlicher Kräfte[1]. Kein Wunder, daß man dann auch auf volkswirtschaftlichem Gebiete in der Auffindung sogen. „Naturgesetze" den Zielpunkt alles wissenschaftlichen Strebens erblicken konnte, das bloße „*Sein*" des Wirtschaftslebens erforschen wollte, das „*Sollen*" aber in der wissenschaftlichen Forschung unbeachtet ließ.

8. Die neuzeitlichen Bestrebungen auf moralphilosophischem Gebiete mußten naturgemäß zu einer vollständigen Umgestaltung der *Gesellschaftslehre* führen.

Nach der christlichen Staatsidee galt die Freiheit als ein hohes Gut und als ein natürliches Recht, welches der Mensch mit in den Staat hineinbringt, ohne daß der Staat es verliehen hätte. Dieses Recht hat der Staat zu achten und zu schützen. Darum darf er in der Beschränkung der Freiheit der Individuen, Familien, genossenschaftlichen Verbände niemals

[1] Vgl. *Willmann* a. a. O. III, 222.

weiter gehen, als die Gerechtigkeit und das Gesamtwohl es unbedingt fordern. Nicht die Willkür der Machthaber, sondern der natürliche Zweck der staatlichen Gesellschaft bildet den Maßstab der rechtlich zulässigen Schranken bürgerlicher Freiheit.

Es war Machiavelli, der zuerst wiederum es wagte, für den absolutistischen heidnischen Staatsgedanken einzutreten und die Macht der Fürsten als Staatszweck zu verkünden. Auch der in Paris als Professor thätige Schotte Wilhelm Barclay, ferner Albericus Gentilis, Claudius Salmasius, Thomas Hobbes trugen kein Bedenken, die heidnisch-römische Staatsidee wissenschaftlich vertheidigen zu wollen[1].

Als Wilhelm von Oranien im Jahre 1688 aus den Händen des Parlamentes, nach dem Untergange der Stuarts, die Krone angenommen hatte, endigte für England der Fürstenabsolutismus. Allein das moderne, in England und später in Frankreich zur Geltung kommende philosophische Staatsrecht vermochte weder der Würde des Staates zu genügen, noch die Freiheit der Bürger einerseits wirksam zu schützen, andererseits in das rechte und gerechte Verhältniß zur gesellschaftlichen Ordnung zu stellen.

Innerhalb der wohlbegründeten Auffassung christlicher Philosophie werden Staat und Recht nicht durch bloße Menschenwillkür geschaffen. Bei aller Anerkennung des geschichtlichen Elementes, des gestaltenden Einflusses territorialer und historischer Bedürfnisse hielt die Scholastik dennoch unerschütterlich fest an der Zurückführung von Staat und Recht auf den weltordnenden Willen Gottes, der sich in der vernünftigen Menschennatur kundgibt. Jener weltordnende Wille Gottes weist aber den Menschen nicht bloß vermöge seiner Natur auf das Leben in staatlicher Gesellschaft hin, er bestimmt auch im

[1] Vgl. G. v. Hertling, Kleine Schriften zur Zeitgeschichte und Politik (Freiburg 1897) S. 99 ff.

wesentlichen die Natur des Staates selbst, auf welche der Mensch hingeordnet ist. Zweck und Autorität bilden das natürliche äußere und innere Princip der Einheit. Jeder Staat, ob Monarchie oder Republik, und wie immer er historisch entstanden sein mag, soll die Gerechtigkeit im gesellschaftlichen Leben nach allen Seiten verwirklichen, soll in dem Gemeinwohle des Ganzen die öffentliche Möglichkeit irdischen Wohles für alle Glieder gewähren und vermehren. So besaß die christliche Philosophie eine objective Gesellschaftslehre, welche die historische Betrachtungsweise nicht überflüssig machte, aber in allem geschichtlichen Wandel den festen Punkt darstellte.

Durch die Aufklärungsphilosophie dagegen wird die Gesellschaftslehre auf durchaus subjectivistischer und nominalistischer Grundlage aufgebaut. In der sittlichen Welt kennt man von nun an bloß Einzelmenschen. Alle socialen Verbände sind mehr oder minder deren frei gewolltes Werk. Eine natürliche Hinordnung auf das staatliche Leben oder wenigstens natürliche Elemente, natürliche Zwecke und Grenzen, gibt es nicht mehr. Die Masse ist autonom, das Uebereinkommen der Einzelwillen die Quelle von Gesetz und Ordnung. Wie auf sittlichem Gebiete überhaupt, so findet sich auch insbesondere für das sociale und politische Handeln kein höheres Gesetz, keine höhere in das Treiben der Menschen hineingestellte Norm[1].

[1] Gibt es kein Sittengesetz, das sich über den einzelnen Menschen erhebt, dem er unbedingten Gehorsam schuldet, gibt es kein natürliches Recht, welches der individuelle Mensch um jeden Preis anerkennen muß, dann existirt ein solches Gesetz, ein solches Recht auch nicht für den Staat! Die Staatsgewalt ist frei. Eine Berufung auf Gottesrecht ihren Maßregeln gegenüber hat dann keine Bedeutung mehr. Soweit war der Fürstenabsolutismus theoretisch nicht vorgedrungen. Er hatte die Kirche geknechtet, sein Gesetz auf Kosten des Sittengesetzes erhoben, das Sittengesetz praktisch verläugnet. Dem Freidenkerthum blieb es vorbehalten, praktisch und theoretisch zugleich mit dem Gottesrechte vollständig zu brechen.

Gesetz und Recht werden Synonyma, und die Grenzen der Staatsgewalt bestimmt lediglich die Empirie. Daher im modernen Staatsleben die eigenthümliche Erscheinung eines steten Hin- und Hertreibens zwischen zwei entgegengesetzten Klippen: will man die Ordnung befestigen, so geschieht es zum Nachtheil der wahren Freiheit, und will man die Freiheit unterstützen, dann wird man zum Feinde der Ordnung. „So mußte es kommen," sagt Balmes, „nachdem die göttliche Gewalt von der Erde verwiesen worden. Sich selbst überlassen, vermag der Mensch nichts anderes als Knechtschaft oder Anarchie herbeizuführen, einen und denselben Zustand unter verschiedenem Namen: Die Herrschaft der rohen Gewalt." [1] „Auf der einen Seite der Cultus des Staatsidols, vor dem Familie, Kirche, Ständewesen und Volksthum ins Nichts versinken, auf der andern der radicale Autonomismus, der alle Normen des Handelns aus sich selbst schöpft. Man muß zugestehen, daß Socialismus und Anarchismus von weither durch die Philosophie vorbereitet sind. Diese Gegensätze haben mit den in der Metaphysik auftretenden Monismus und Atomismus innere Verwandtschaft; und auch zwischen ihnen besteht ein verborgener Zusammenhang: der Staat gilt letzlich doch als Product der autonomen Individuen, und der anarchische Individualismus rechnet mit dem politischen Uebermenschen, der die allgemeine Freiheit durch Gewalt herstellen soll. Wenn irgendwo, so verräth sich die Unechtheit des Idealismus der Neuzeit an den monströsen Consequenzen, zu denen er auf dem praktischen Gebiete geführt hat. Wenn die Metaphysik das Uebersinnliche verliert, so ist sie der Auflösung verfallen; verliert sie aber die Moral, so gehen mit der sittlichen Sub-

[1] Balmes, Protestantismus und Katholicismus II (Regensburg 1862), 175 f. — W. Hohoff, Protestantismus und Socialismus (2. Aufl., Paderborn 1883) S. 42 ff.

stanz auch die Haltepunkte der Gesinnung verloren, und der Irrthum greift zerstörend ins Leben über." [1]

9. Wir verzichten auf die eingehende Darstellung all jener wechselnden Theorien, welche für die Neugestaltung der Gesellschaftslehre von Bedeutung waren und sich an die Namen de Groot, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau u. s. w. knüpfen. Vielmehr beschränken wir uns auf die Hervorhebung einzelner unter nationalökonomischem Gesichtspunkte folgenschwerer Lehren.

Seit Hugo Grotius wurde die Auffassung vom *Ursprunge* des Staates beherrscht durch die willkürliche Annahme eines Naturzustandes, der nur isolirte Individuen aufweist. Dieser Zustand ist nach Grotius historische Wirklichkeit, bei Pufendorf bloße theoretische Fiction, bei Hobbes ein roher, brutaler Kampf aller gegen alle, nach Montesquieu ein Zustand der Schwäche, Rousseau zufolge ein Paradies gewesen. Beendigt wird der Naturzustand durch einen Vertrag, durch welchen die Individuen nach Hobbes sich bedingungslos dem Staatsabsolutismus übergeben, nach Rousseau möglichst wenig von ihrer Freiheit opfern.

Wie aber der Staat mehr oder minder vollständig in der neuen Philosophie sich als Werk der Menschen darstellt, so entbehrt auch das *innere Gesellschaftsleben* jeder höhern, praktisch leitenden und herrschenden *sittlichen Idee*.

Recht und *Gerechtigkeit* bildeten nach christlicher Gesellschaftslehre wirklich das auch für die Staatsgewalt unantastbare Fundament des staatlichen Lebens. Die Heiligkeit und absolute Ueberordnung des Rechtes rührte daher, weil die Philosophie der Vorzeit in Gott alles Rechtes Quelle suchte. Grotius bemühte sich dagegen, aus der bloßen Natur des Menschen ein Naturrecht abzuleiten, das selbst ohne die Vor-

[1] *Willmann* a. a. O. III, 294.

aussetzung der Existenz Gottes seine Geltung als feste, sichere Norm, als Princip der Ordnung gegenüber der Freiheit der Bürger und der Regierungen bewahren würde. Er glaubte, diese Concession dem Zeitgeiste machen zu müssen. Allein der Zeitgeist war damit keineswegs zufrieden. Wenn die spätern Philosophen in der Gesellschaftslehre noch von einem Naturgesetz oder Naturrechte sprechen, so verstehen sie darunter entweder etwas den Naturgesetzen der Körperwelt analoges, oder auch das „Recht" jenes Naturzustandes, den ihre Phantasie ersonnen, das Recht eines paradiesischen, goldenen Zeitalters u. dgl. Innerhalb des Staates aber wird das Recht ganz aus der Willkür der Regierung oder des Volkes abgeleitet. Recht und Nutzen, Recht und Macht, Recht und Wille der Majorität, das sind nun real identische Begriffe geworden. Die Rechtsidee, soweit von ihr überhaupt noch die Rede, erscheint wie ein heimatsloses Gespenst, das außerhalb der Gesetzgebung umherirrt und lediglich in dem Traum des Philosophen seine Rolle spielt [1].

Besondere Beachtung verdient die Auffassung des Rechtes bei Hume. Die Zurückführung alles Ethischen auf das Ge-

[1] Wo man an aller objectiven Wahrheit zu zweifeln begann, wo das Verständniß für ein objectiv Gutes und Schlechtes sich immer mehr verlor und das Urtheil in ethischen Dingen dem schwankenden Gefühl (moral sense) überlassen blieb, da war auch kein Raum mehr für eine objective Gerechtigkeit, für ein an sich Gerechtes oder Ungerechtes. Das erkennen Männer an, welche keineswegs unsern philosophischen Standpunkt theilen. „Von einer Philosophie, welche sich vorherrschend auf Mathematik und Physik stützte, konnten die Fragen des sittlichen Lebens nur vernachlässigt werden. Daß die Ethik verkümmerte, kann wohl kaum bezweifelt werden; für die großen Gestaltungen in Staat und Kirche wußte man kein ‚Gesetz' zu finden; man betrachtete sie als Erzeugnisse willkürlicher Verträge, wenn nicht gar als Früchte des Vorurtheils, des Betrugs, der Leidenschaft." Vgl. H. Ritter, Geschichte der Philosophie IX, 101.

fühl findet bezüglich der Gerechtigkeit Hindernisse. Das Gefühl nimmt nämlich immer Partei für uns selbst und die uns zunächst Stehenden. Es bedarf einer Correctur durch unsern Verstand, und darum erscheint die Gerechtigkeit als ein „Kunstproduct" aus Gefühl und Urtheilskraft. Jodl[1] faßt die Ansicht Humes kurz mit den Worten zusammen: „Wenn auch die Regeln der Gerechtigkeit nur auf einem Gefühle beruhen können, das Wohlwollen aber, welches der Mensch Fremden entgegenbringt, viel zu schwach ist, um eine solche Grundlage abgeben zu können, so kann die Lenkung unserer Selbstsucht durch keinen andern Affect vorgenommen werden, als durch diese selbst, vermöge einer Aenderung ihres Zieles. Diese Aenderung aber muß bei dem geringsten Nachdenken nothwendig eintreten, da es evident ist, daß unser Egoismus durch eine gewisse Einschränkung weit mehr gewinnt, als wenn wir ihm völlig die Zügel schießen lassen, daß wir beim Bestehen der Gesellschaft es weit leichter haben, Güter zu erwerben, als in der einsamen und verlassenen Lage, die sich bei allgemeiner Zügellosigkeit und Gewaltthätigkeit für den Einzelnen nothwendig ergibt." Hume mochte vielleicht von dieser sich selbst lenkenden, sich selbst durch Rücksichten der Klugheit regulirenden Selbstsucht nicht gerade viel für das Heil der Völker erwarten. Wenigstens spricht er von einem Wachsen des Gerechtigkeitsgefühles mit der Entwicklung der Gesellschaft unter dem Einflusse der staatlichen Autorität, der häuslichen Zucht,

[1] Jodl a. a. O. I, 238 ff. — Hume betrachtet den „Naturzustand" als eine Fiction, die aber als philosophische Hypothese ihre Berechtigung habe. Ebenso denkt er über die „Fiction des goldenen Zeitalters. Sie belehrt uns über den Ursprung der Gerechtigkeit gewissermaßen von der andern Seite her, indem sie zeigt, daß dieselbe unmöglich und überflüssig wäre, wenn jeder Mensch auf alle übrigen zarte Rücksicht nähme oder die Natur in ausreichender Weise für alle unsere Wünsche und Bedürfnisse gesorgt hätte".

der fortgeerbten Tradition und Erziehung. Alles das ändert aber nichts daran, daß die Grundquelle der Gerechtigkeit in der klug berechnenden Selbstsucht gefunden wird, daß also die Selbstsucht *über* der Gerechtigkeit steht, deren Regeln im Verein mit dem Verstande und zwar nach Rücksichten der Selbstsucht bildet. Die Selbstsucht setzt sich Schranken nicht um der Gerechtigkeit willen, sondern des eigenen Nutzens wegen. Sie wird daher auch wohl bereit sein, in der Praxis diese Schranken zu durchbrechen, wo größerer Nutzen es zu fordern scheint.

Der wissenschaftliche und praktische Vorrang der Philosophie der Vorzeit gegenüber diesen oberflächlichen und staatsgefährlichen Theorien der Aufklärung tritt ebenso klar zu Tage, wenn wir unmittelbar die Lehre vom Zweck des staatlichen Gemeinwesens ins Auge fassen.

Der *Zweck des Staates* war nach christlicher Philosophie das *Gemeinwohl des Volkes* und zwar als maßgebendes Vernunftprincip, ein „*Sollen*" für das gesamte staatliche Leben. Alles im Staate, Regierung und Volk, die Gesamtheit wie die Einzelnen, galten zur Verwirklichung dieses Zweckes, jeder in seiner Art, unmittelbar oder mittelbar, moralisch verpflichtet. Schädigung des Gemeinwohles war unter keinen Umständen und für niemanden erlaubt. Das hört jetzt auf. Zwar wird das Wort „Gemeinwohl" noch häufig genannt. Sogar Hobbes will den Satz „salus publica suprema lex" immer noch als Richtschnur gelten lassen[1]. Allein das sind schöne Worte, Reminiscenzen aus alter Zeit. In der That ist in der neuern Philosophie das Gemeinwohl nicht mehr eine sittliche Idee, nicht mehr das die gesamte sociale Zweckstrebigkeit beherrschende Princip der Einheit, das mit der Autorität als Seele des Ganzen aus

[1] De civ. 13. Lev. 30. — Vgl. *Messer*, Das Verhältniß von Sittengesetz und Staatsgesetz bei Hobbes (Mainz 1893) S. 27.

der Vielheit der Elemente und des Geschehens das sociale Sein und Streben herstellt und bewahrt, nicht mehr der Gegenstand und Zielpunkt einer naturrechtlichen, moralischen Pflicht, eines sittlichen Strebens, sondern mehr oder minder das von selbst sich ergebende Product eines Mechanismus, in welchem jedes einzelne Theilchen zunächst nur für sich fungirt.

Gerade die englisch-schottische Moralphilosophie mußte in folgerichtiger Durchführung ihrer Lehre zu solchen Anschauungen geleiten. Wie der einzelne Mensch sich die Wohlfahrt und Glückseligkeit nicht als Ziel seines Handelns zu setzen, sondern lediglich seinen Trieben zu folgen braucht, soweit diese vom „moralischen Sinn" gebilligt werden, um zum Glück zu gelangen, so weiß auch die Politik nichts von dem Gemeinwohl als bewußt und pflichtmäßig erstrebtem Ziele, sondern erhofft das Heil lediglich von einer Gestaltung der Verhältnisse, bei der die „wohlregulirten Triebe" zur vollfreien Entfaltung gelangen. Der Optimismus der naturalistischen Weltanschauung fußte eben auf der Voraussetzung einer ganz mechanischen Verwirklichung aller Naturziele.

10. Dieser für das Glück der Völker wie für die Wissenschaft verhängnißvolle Umsturz des alten christlichen Staatsrechtes vollzog sich in dem Maße, als die nominalistische und naturalistische Philosophie der Gesellschaftslehre sich bemächtigte. Dabei ist der Zusammenhang dieser Wandlungen mit den allgemeinen, die Zeit beherrschenden Ideen leicht erkennbar.

Die wachsende Bedeutung der Naturwissenschaften, ihre glänzenden und für die Entwicklung der materiellen Cultur hoch bedeutsamen Resultate bewirkten nämlich, daß die im Bereich der modernen Naturforschung und Naturphilosophie zur Herrschaft gelangte mechanische Auffassung sich allmählich auch die andern Gebiete menschlichen Wissens unterwarf. Aus der mechanischen Naturerklärung war eine mechanische Welterklärung geworden.

Alles ist Bewegung, nicht nur in der Körperwelt, sondern überall, auch im menschlichen Gesellschafts- und Wirtschaftsleben. Die Thatsache dieser allgemeinen Bewegung bildet die letzte und einzige Voraussetzung jeder Wissenschaft. Sie ist gegeben und bedarf keiner weitern Erklärung. Das höchste Ziel, den Gipfel des menschlichen Erkennens aber erreicht die Wissenschaft, wenn sie die Naturgesetze der Bewegung ergründet, oder gar im stande ist, alles Geschehene mathematisch zu messen. „Wissenschaft und Leben", so meint Eucken[1], „wirkten hier einmüthig nach gleicher Richtung, dort das Verlangen nach einer präcisen Begreifung der Wirklichkeit, und eine solche schien nur möglich bei energischer Auflösung des Gesamteindruckes in seine einfachsten Elemente und einem Aufbau aller Zusammenhänge von diesen aus; für das Leben aber war es die Entwicklung des Individuums zu größerer Selbständigkeit, welche zu einer Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse von den einzelnen her drängte. Die organische Lehre erschien dort als eine verworrene, halb bildliche Vorstellung, die weder klare Begriffe gestatte noch der Wirklichkeit entspreche; hier dagegen als eine drückende Fessel, die das zur Freiheit erwachte Individuum abschütteln müsse. So ist die Bewegung des modernen Lebens ein fortschreitender Sieg des Mechanismus — in dem weitesten Sinne eines Verstehens und Wirkens aus den Kleinkräften — über die organische Lehre. . . . Die Gestaltung der staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse in diesem Sinne wurde namentlich von England aus (Locke, A. Smith u. a.) in enger Verbindung mit einem stolzen Bewußtsein von Kraft und Freiheit durchgesetzt."

Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse von den durch ihre Triebe geleiteten Einzelnen her, Sieg der mechanischen

[1] Die Grundbegriffe der Gegenwart S. 158.

Auffassung im Sinne eines Wirkens aus den Kleinkräften, damit verbunden die Entsittlichung und Entkräftung der Idee des Gemeinwohles, eine Auffassung von Recht und Staatsgewalt, die ebensowohl dem unbegrenzten Absolutismus wie der schrankenlosen Freiheit zum Stützpunkte dienen konnte, — das war also die Verfassung der Gesellschaftslehre zur Zeit, als die Nationalökonomie zu einer selbständigen Wissenschaft erhoben wurde.

Zweites Kapitel.

Das freiwirtschaftliche Princip auf naturalistischer Grundlage.

1. Die nationalökonomische Wissenschaft seit dem Auftreten der Geldwirtschaft. Der Merkantilismus.

1. Ashley macht mit Recht die Bemerkung[1]: Adam Smiths Werk könne nicht völlig verstanden werden, wenn man nicht vorher sich ein wenig mit den Physiokraten beschäftigt habe; das Verständniß des physiokratischen Systems setze hinwiederum das Studium der merkantilistischen Lehre voraus; die Anfänge der merkantilistischen Theorie endlich seien schwer verständlich ohne eine gewisse Kenntniß der canonistischen Lehre, zu der jene Theorie einestheils die Fortsetzung bildet, gegen die sie anderntheils Verwahrung einlegt. Wir werden darum im Interesse eines tiefern und genauern Verständnisses des freiwirtschaftlichen Systems Theorien und Lehren einige Aufmerksamkeit schenken müssen, die zu der freiwirtschaftlichen Auffassung im Gegensatze stehen.

[1] Englische Wirtschaftsgeschichte vom 14. bis 16. Jahrhundert II (Leipzig 1896), 409.

Lange vor der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, also vor der Zeit, in die man gewöhnlich den Ursprung der Nationalökonomik als Wissenschaft verlegt, wurden Fragen des wirtschaftlichen Lebens in wissenschaftlicher Form behandelt [1].

Insbesondere bildete die canonistische Lehre ein in sich abgeschlossenes Ganze und ist mit Recht als ein „Lehrgebäude wirtschaftlicher Gedanken" bezeichnet worden [2]. Es waren vor allem ethische Gesichtspunkte, unter welchen das wirtschaftliche Leben und Streben hier zur Beurtheilung kam. Der Mensch solle sich vor Geiz hüten, vor einem maßlosen, das Standesbedürfniß überschreitenden Streben nach Reichthum. Gerechtigkeit und Liebe müßten den Erwerb und den Gebrauch des Eigenthums regeln. Vom Ueberflusse solle den Armen gegeben werden. Der gesamte Tauschverkehr in des Wortes weitester Bedeutung wurde nach den Grundsätzen der ausgleichenden Gerechtigkeit geregelt und demgemäß der Forderung einer Werthgleichheit zwischen Leistung und Gegenleistung unterworfen. Hierauf beruhte die ganze canonistische und moralistische Lehre vom gerechten Preise und vom Wucher [3].

[1] Vgl. Ad. Blanqui, Geschichte der politischen Oekonomie in Europa, übersetzt von Dr. F. J. Buß I (Karlsruhe 1840), 16 ff.

[2] Ashley a. a. O. S. 410.

[3] Es finden sich jedoch bei den ältern Schriftstellern auch schon Erwägungen rein volkswirtschaftlicher Art. So z. B. in der dem hl. Thomas zugeschriebenen Schrift: De regimine principum. Die Basis der Volkswohlfahrt ist nach Thomas die Ernährung durch einheimische Producte. Ein Land muß so beschaffen sein, daß es die nöthigen Nahrungsmittel selbst hervorbringt. Der Weg, ein Volk durch Handel zu ernähren, wird als ein höchst gefährlicher und schlüpfriger bezeichnet. Der auswärtige Handel verderbe die Sitten der Bürger. Der innere mache gewinnsüchtig. Da das Streben der Kaufleute, sagt Thomas von Aquin, auf den Gewinn abzielt, so kommt es leicht vor, daß im bürgerlichen Leben alles feil und mit Hintansetzung von Treu und Glauben dem Betrug Thür und Thor

Hält man vor Augen, daß die ältern Schriften nicht das ganze wirtschaftliche Leben und auch die einzelnen Erscheinungen und Gebiete seltener nach rein volkswirtschaftlichen Rücksichten behandelten, daß insbesondere die canonistische Lehre die ökonomischen Gesichtspunkte durchgängig mit juridischen und moralischen Erwägungen verband oder auch nur die letztern zur Geltung kommen ließ, so wird man ohne Zweifel Julius Kautz beipflichten können, wenn er den ganzen bisherigen Entwicklungsgang der Nationalökonomik in drei große Abschnitte zerlegt: in die Periode der unselbständigen Behandlung von den frühesten Beobachtungen und Versuchen in dem orientalischen und klassischen Alterthum bis zum Ende des Mittelalters; in die Periode der selbständigern Forschung und Pflege, wo nämlich die nationalökonomischen Ideen und Grundsätze nicht mehr vermischt und in Verbindung mit den politischen, rechtlichen und religiösen Lehrsystemen, sondern als ein Ganzes eigenthümlicher, besonderer Erkenntnisse in Betracht gezogen werden, d. h. vom Anfange der neuern Zeit bis zum Auftreten Adam Smiths; endlich in die Periode der systematisch-wissenschaftlichen Behandlung, von

geöffnet wird, daß ein jeder ohne Rücksicht auf die öffentliche Wohlfahrt nur seinem Privatvortheil fröhnt und so das Streben nach Tugend fehlt. Auch mache der Handel weichlich und zum Kriege untauglich. Daher sei nach dem gemeinen Rechte dem Soldaten der Handel untersagt. Ganz könne man aber denselben nicht entbehren, weil nicht leicht ein Land gefunden werde, welches alle Gegenstände des Bedarfs und Verbrauchs selbst erzeuge: Unde oportet, quod perfecta civitas moderate mercatoribus utatur. (Vgl. H. Contzen, Geschichte der volkswirtschaftlichen Literatur im Mittelalter [2. Aufl., Berlin 1872] S. 63 ff.) St. Thomas huldigte also hier dem volkswirtschaftlichen Princip der staatlichen Autarkie. Der Staat soll ihm zufolge nach Möglichkeit ein wirtschaftlich selbständiges und unabhängiges Ganze bilden, die inländische Gütererzeugung gefördert werden, insbesondere der Ackerbau, weil bei demselben die Sittlichkeit und alle socialen Tugenden am meisten Schutz fänden.

der Begründung des freien Industrialsystems durch Smith in England bis auf die Gegenwart[1]. Die Entwicklung der Nationalökonomie zu einer selbständigen Wissenschaft bezeichnet ohne Zweifel einen nicht gering zu achtenden Fortschritt. Leider wurde diese Errungenschaft durch die ungünstige Einwirkung der naturalistischen und rationalistischen Philosophie stark beeinträchtigt. Man begnügte sich infolgedessen nicht damit, die Selbständigkeit der Nationalökonomie auf ein besonderes Formalobject, d. i. auf die specielle Rücksicht zu stützen, unter welcher die wirtschaftlichen Verhältnisse zur Untersuchung gestellt wurden, sondern zerriß jedes Band zwischen Ethik und Nationalökonomie. Was die englisch-schottische Moralphilosophenschule auf dem Gebiete der Ethik producirt hatte, diente ja, im Grunde genommen, mehr dazu, den Einfluß der wahren, unverfälschten Ethik vom Wirtschaftsleben fern zu halten, als diesen Einfluß zu bestärken. Daß die junge Wissenschaft hierdurch in der Quelle vergiftet, die Forschung jeder höhern principiellen Leitung entwunden werden mußte, liegt auf der Hand.

2. Die äußere Veranlassung zu einer mehr selbständigen Behandlung wirtschaftlicher Erscheinungen und Probleme als solcher war mit der eigenartigen Entwicklung der Geldwirtschaft zu Anfang der Neuzeit gegeben.

Wie der Uebergang vom Nomadenleben zur Seßhaftigkeit und zu selbständigen landwirtschaftlichen Einzelbetrieben den Ausgangspunkt eines höhern Culturlebens darstellt, so bildet auch die Verselbständigung der Gewerbe und die Seßhaftigkeit

[1] J. Kautz, Die geschichtliche Entwicklung der Nationalökonomik und ihre Literatur (Wien 1860) S. 25. — Wenigstens galt bislang A. Smiths Werk „The wealth of nations“ für das zeitlich erste eigentliche System der wissenschaftlichen Nationalökonomie. Von dem durch Victor Böhmert neuerdings entdeckten ältern Lehrbuch der politischen Oekonomie werden wir später reden.

des Handels einen zunächst ökonomischen, dann aber auch socialen Culturfortschritt von größter Bedeutung. Die Gewerbe wurden in Deutschland, mit Ausnahme derjenigen, die wie das der Gold- und Waffenschmiede einer umfassendern technischen Vorbildung bedurften, in frühester Zeit von dem Hofgesinde geübt. Als aber die Nachfrage nach gewerblichen Producten bei wachsendem Wohlstande der alten Naturalwirtschaft stieg und hierdurch die wirtschaftliche Grundlage für einen unabhängigen Gewerbebetrieb, der nunmehr seinen Mann zu ernähren versprach, geschaffen war, da erwachte auch das Verlangen nach Befreiung des Gewerbebetriebes und Loslösung desselben von der Hofwirtschaft. Gleichzeitig erlitten die Verhältnisse des Handels eine Aenderung. Ursprünglich war der Handel nomadisch, suchte die Kunden auf als Wanderhandel. Mit der Erhöhung des Wohlstandes der Naturalwirtschaft steigerte sich die Nachfrage nach Producten, welche nicht innerhalb des eigenen Wirtschaftsbetriebes erzeugt wurden. Nun konnte der Handel bodenständig werden. Er läßt jetzt die Kunden zu sich kommen auf den Markt, nicht bloß, weil es ihm so gefällt, sondern weil die Seßhaftigkeit des Handels mit wachsender Nachfrage für ihn selbst und für die Kunden zum wirtschaftlichen Bedürfnisse geworden ist. Auf dem Markte findet man den Händler und die mannigfachsten Producte, die er feil bietet, zu jeder Zeit. — Bei der innigen Beziehung zwischen Handel und Gewerbe erwies es sich für beide als vortheilhaft, an derselben Stätte zu wohnen, wo der Händler unmittelbar die Erzeugnisse des Gewerbefleißes vom Producenten übernehmen kann. — Alle diese Umstände vereint, bilden die wirtschaftliche Unterlage für eine neue, die städtische Siedlungsweise, wenn auch keineswegs alle Städte durch Handwerker und Kaufleute gegründet wurden [1].

[1] Vgl. Emil Michael, Geschichte des deutschen Volkes seit dem

Gleichzeitig vollzieht sich der allmähliche Uebergang von der Naturalwirtschaft zur Geldwirtschaft. Weder der Handwerker noch der Kaufmann lassen sich gerne mit Naturalien bezahlen. Ihr Geschäft fordert eine genauere und einfachere Werthbestimmung, leichtere Aufbewahrung und stete Bereitschaft brauchbarer Tausch- und Zahlungsmittel. So wird gemünztes Metall immer mehr zum allgemeinen Werthmesser und Tauschmittel. Aber das Geld bietet dem Gewerbetreibenden und Kaufmann auch die Möglichkeit zur Steigerung der Production, zur Erweiterung des Geschäftsbetriebes und damit zu höherem Wohlstande zu gelangen, wie ehedem der Grundbesitz und der nicht zum unmittelbaren Verbrauch bestimmte Ertrag desselben das wichtigste Mittel größern Wohlstandes gewesen war. Daher das wachsende Verlangen nach Geld und die Bereitwilligkeit, für die leihweise Ueberlassung desselben einen Zins zu zahlen. Die ökonomischen Verhältnisse hatten sich eben gründlich verändert. Der Zins widersprach nicht mehr überall der ausgleichenden Gerechtigkeit. Wer sein Geld herlieh, der beraubte sich selbst der in Geld schätzbaren Möglichkeit, Gewinn zu machen; er hatte darum einen Rechtsanspruch auf den Ersatz des Interesses. Die canonistische Zinstheorie hielt gleichen Schritt mit der wirtschaftlichen Entwicklung. Ohne irgend eine ihrer Lehren zu opfern, erkannte sie, daß gerade das Princip der Gerechtigkeit unter den veränderten Verhältnissen andere Forderungen stellen mußte. Das Geld, welches zuerst in der Form einer auf Borg gegebenen Geldsumme „Kapital" genannt wurde, erschien eben mit Rücksicht auf die Production als „Kapital", d. i. als ein zur Erzielung von Gewinn angelegtes Vermögen. „Dieser Gewinn aber wird als im gleichen Verhältniß zum Kapital stehend angesehen, wie die Zinsen zum Stamm-

13. Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters I (3. Aufl., Freiburg 1898). — Rob. v. Nostitz, Zur Culturgeschichte des 13. Jahrhunderts (in „Histor.-polit. Blätter" CXXI, 294 ff.).

vermögen."[1] Daß diese ganze Entwicklung späterhin in einen ungesunden „Kapitalismus" ausartete, und daß die in sich vollkommen berechtigte Geldwirtschaft für das Gemeinwohl der Völker auch sehr üble Folgen hatte[2], das war keine nothwendige Entwicklung, vielmehr nur die Folge einer von der Ethik losgelösten Volkswirtschaft und einer entarteten Gesellschaftslehre, welche weder für die Aufgaben der Staatsgewalt noch für die berufsgenossenschaftlichen Organisationen genügendes Verständniß bewahrt hatte.

Nachdem einmal mit der Entstehung des Städtewesens die „gesellschaftliche Zahlungsverfassung" sich gründlich änderte und alle Waren mit gemünztem Gelde bezahlt wurden, konnte es nicht lange dauern, bis auch die Gehalte und Löhne, die Abgaben und Steuern in Geld bestimmt und gegeben wurden. Die Beseitigung des Ackersoldes, welcher die ökonomische Grundlage des mittelalterlichen Lehnstaates gewesen, wurde nicht minder zu einer politischen Nothwendigkeit von dem Augenblicke an, wo die Fürstengewalt einen mehr und mehr absolutistischen Charakter annahm. Der durch ihre erblichen Lehen mächtig gewordenen Aristokratie gegenüber mußte der Fürst auf einen von ihm gänzlich abhängigen Krieger- und Beamtenstand sich stützen können. Gerade das Geld als periodisch zahlbares Soldmittel gewährte aber am besten die Möglichkeit, Krieger und Beamte in dauernder Abhängigkeit zu bewahren. Seitdem wurde ein blühendes Finanzwesen zum Ideal aller Regierungen. „Hatte man früher wie ein Privatmann aus dem Eigenen gewirtschaftet, so werden nun Steuern aus dem Allgemeinen, Geldsteuern, die regelmäßige Versorgungsquelle des Staatsbedarfs. So entstand in einer gährenden, neue Bahnen suchenden Zeit der Gedanke, daß man die Quellen

[1] Vgl. Ashley a. a. O. II, 461 f.

[2] Michael a. a. O. S. 139 ff. — Nostitz a. a. O. S. 300.

des neuen Herrschermittels, das Volksvermögen pflegen müsse, um aus ihnen schöpfen zu dürfen, und daß man dieselben studiren müsse, um sie pflegen zu können. Das unersättliche Geldbedürfniß der Fürsten des 16. und 17. Jahrhunderts gibt die nächste Veranlassung zu regelmäßigen professionellen Untersuchungen über die Natur und die Ursachen des nationalen Reichthums. Die politische Oekonomik ist in ihren ersten Anfängen eine sogen. Cameralwissenschaft, *Wissenschaft der fürstlichen Schatzkammer*, an die sich in einem weitern Gedankengange für die Pflege des Nationalreichthums die sogen. Polizeiwissenschaft anschließt." [1]

Noch ein anderer Umstand lenkte die Aufmerksamkeit auf die Bedeutung des Geldes und weckte die Sehnsucht nach seinem Besitz. Die außerordentliche Vermehrung des europäischen Münzschatzes durch die Einführung großer Quantitäten edlen Metalles aus dem neu entdeckten Amerika führte zu einer gewaltigen Preissteigerung. Mochte auch Bodinus darauf hinweisen, daß der Preis der Waren nur deshalb steige, weil der Preis des Geldes gesunken sei, vielfach wurde die relative Vertheuerung der Producte im Verhältniß zur Geldware dennoch als eine absolute Theuerung empfunden, gerade wie wenn ein wirklicher Mangel an den Lebensgütern eingetreten wäre. Und das konnte auch nicht anders sein, solange nicht die neuen Werthverhältnisse in allen Ländern zu einem Ausgleich gelangt waren.

Alle diese Umstände wirkten zusammen, um das Geldbedürfniß immer dringender zu machen. Das Bedürfniß aber lenkte den Scharfsinn auf die Aufsuchung von Mitteln, um Geld ins Land zu bringen und das vorhandene demselben zu erhalten. So wurde z. B. die Geldausfuhr verboten und

---

[1] *Hugo Eisenhart*, Geschichte der Nationalökonomik (2. Aufl., Jena 1891) S. 10 ff.

bestraft. Ja man scheute selbst vor der Verschlechterung des Münzfußes nicht zurück, suchte das Geld zu mehren, indem man der Münze einen den Feingehalt weit übersteigenden Nennwerth gab[1]. Aber alle diese Mittel hatten ebensowenig wie die abenteuerlichen Entdeckungsreisen nach neuen metallreichen Ländern, oder die Alchimie, die Gold im Schmelztiegel erzeugen wollte, den gewünschten Erfolg. Man hoffte darum durch eine geschickte staatliche Leitung des Handels und der Industrie das ersehnte Ziel zu erreichen, wobei die italienischen Handels- und Industriestaaten, insbesondere die venetianische Republik, als Vorbild dienten.

3. Der „Merkantilismus" oder das „Merkantilsystem"[2] ist nun jenes System, welches die Pflege des Han-

[1] Eisenhart a. a. O. S. 13. — Das 16. und 17. Jahrhundert wird hier das „klassische Zeitalter" der Münzverschlechterung genannt.

[2] A. Oncken (im Handwörterbuch der Staatswissenschaften V [Art. „Quesnay"], S. 317 Anm.) macht darauf aufmerksam, daß der Name „Merkantilsystem" schon vor Adam Smith in der physiokratischen Literatur sich findet. Die gewöhnliche Bezeichnung sei hier allerdings „régime réglementaire" oder „système du privilège exclusif". Daneben aber findet sich „système de commerce" und „système mercantil". Diese letztern Bezeichnungen „commercial system", „mercantile system" wurden von A. Smith adoptirt. In Italien nannte man das System meist „Colbertismus" nach dem mächtigen Minister Ludwigs XIV., welcher dieses System in Frankreich durchführte. „In der That, wollten wir mit H. Leo die ganze Periode vom Ausgange der Reformationskämpfe bis zu den Vorläufern der französischen Revolution als Zeitalter des Merkantilsystems bezeichnen, so wäre der große Minister Ludwigs XIV. ein sehr geeigneter Typus dafür." Vgl. W. Roscher, Geschichte der Nationalökonomik in Deutschland (München 1874) S. 221 ff. 229. — Kautz, Die Theorie und Geschichte der Nationalökonomik II (Wien 1860), 243 ff. — Eisenhart a. a. O. S. 15 ff. — G. Cohn, Zeitschr. f. d. ges. Staatswissenschaften (1869/70) Art. „Colbert". — Leser im Handwörterbuch der Staats-

dels, insbesondere des auswärtigen Handels, als Hauptziel aller Wirtschaftspolitik hinstellte. Mit der Pflege des Handels verband sich naturgemäß eine große Fürsorge gegenüber der einheimischen Industrie, welche die Exportartikel für den auswärtigen Handel zu schaffen hat. Der Staatsthätigkeit wurde dabei zum Zwecke des Schutzes und der Förderung von Handel und Industrie ein nahezu unbegrenzter Spielraum gewährt. Das ist der wesentliche Inhalt des Merkantilismus[1]. In der Regel vertraten seine Anhänger aber auch die Anschauung, daß der Grad des Reichthums eines Landes nach der in demselben vorhandenen Geldmenge zu bemessen sei. Alles komme also darauf an, im auswärtigen Handel eine günstige Bilanz zu erzielen. Wenn man die Handelsbilanz als den theoretischen Mittelpunkt der Theorie hervorheben will, dann nennt man das System auch Bilanzsystem oder Handelsbilanztheorie. Der Name „älteres Schutzzollsystem“[2] deutet eines der wichtigsten Mittel an, dessen sich der Merkantilismus in der Praxis bediente. Die gewöhnliche Bezeichnung „Merkantilsystem“ aber hebt den Gegensatz hervor, in welchem

---

wissenschaften IV, Art. „Merkantilsystem“. — Bidermann, Ueber den Merkantilismus (Innsbruck 1870). — Devas-Kämpfe, Grundsätze der Volkswirtschaftslehre (Freiburg 1896) S. 480 f. — Conrad, Grundriß zum Studium der politischen Oekonomie I (Jena 1896), 67 f. — Neurath, Elemente der Volkswirtschaftslehre (3. Aufl., Wien 1895) S. 11 ff. u. s. w.

[1] Vgl. Roscher a. a. O. S. 228. — Eisenhart a. a. O. S. 24. — Oncken in Jul. Wolfs Zeitschrift für Socialwissenschaft, (Berlin 1898) Nr. 1, S. 26.

[2] Den Merkantilismus nennt man „älteres“ Schutzzollsystem im Gegensatze zum „neuern“ Zollschutzsystem, dem nationalen Protectionismus. Hier wird der Zoll nicht allein dem Zweck der Förderung des Handels und der Industrie angepaßt, sondern seine Verwendung unmittelbar nach der Idee des nationalen Gemeinwohles bemessen.

die neuen Anschauungen zu dem naturalwirtschaftlichen Agrarsystem des Mittelalters und auch zu der mehr agrarischen Lehre der Physiokratie stehen.

Fassen wir demnach die Lehren, welche man bisher gewöhnlich als „merkantilistische" bezeichnete, in ihrem Zusammenhange auf, ohne zwischen dem wesentlichen und nicht wesentlichen Inhalte des Systems zu unterscheiden, so ergibt sich folgendes theoretische Gesamtbild: Der Reichthum eines Landes bemißt sich nach der Menge des in ihm vorhandenen Geldes. Die Quelle aber, aus welcher dem Lande vornehmlich Geld zufließt, ist der auswärtige Handel. Werden mehr Waren an das Ausland abgesetzt, als vom Auslande gekauft, dann steigt der Reichthum. „Der internationale Handel ist einer Wage oder Balanz zu vergleichen; die Ausfuhr und die Einfuhr sind wie die Schalen, und es ist das Uebergewicht, das die eine zeigt, wodurch sich entscheidet, ob Geld in das Land kommt, also das Land reicher wird, oder Geld hinausgeht und das Land verarmt." [1] Die Regierung muß daher alles aufbieten, daß in dem Lande Industrie und Handel entstehe und blühe, weil hierbei am besten die Landes- und Volkskräfte sich entwickeln können und größerer Reichthum zu erwarten ist, als wenn man nur Ackerbau und kleine Gewerbe betreibt. Zur Erzielung einer günstigen Handelsbilanz ist es aber vor allem nothwendig, daß der Staat die Einfuhr fremdländischer Fabrikate verbiete (Prohibitivsystem) oder durch Zölle (Schutzzollsystem) erschwere, dagegen die Einfuhr fremder, im Inlande zu verarbeitender Rohstoffe erleichtere. Umgekehrt muß der Export inländischer unverarbeiteter Rohstoffe durch hohe Ausfuhrzölle erschwert, die Ausfuhr eigener Fabrikate aber erleichtert und durch Gewährung von Belohnungen in Geld (Ausfuhrprämien) befördert werden. Der Ausschluß fremder

[1] Leser a. a. O. IV, 1168 f.

Fabrikate sichert der Industrie auch im Inlande reichen Absatz. Die Bewohner desselben Landes sollen sich eben gegenseitig Beschäftigung und Erwerb geben, nicht ihren Bedarf durch Bezug ausländischer Artikel decken. Die Blüthe der eigenen Industrie, des innern und äußern Handels vermehrt die Arbeitsgelegenheit und damit das Wohlbefinden einer zahlreichen Bevölkerung. Die Zahl der Bevölkerung wirkt andererseits wieder günstig auf Industrie und Handel zurück. Darum soll auch die Regierung durch ein geschicktes Zollsystem die Ausfuhr der Brodfrüchte verhindern und deren Einfuhr erleichtern, damit eine möglichst zahlreiche Bevölkerung Nahrung finde, die inländischen Industriearbeiter billig leben und bei niedrigen Löhnen bestehen können, hierdurch aber zugleich die Industrie in den Stand gesetzt werde, durch den geringen Preis ihrer Exportartikel mit dem Auslande siegreich zu concurriren. Bezüglich des ausländischen Handels suchte der Merkantilismus den Kaufleuten des eigenen Landes den ausschließlichen Verkauf der inländischen Producte zu sichern, überhaupt fremde Kaufleute möglichst fern zu halten und insbesondere den überseeischen Verkehr durch die eigenen Handelsschiffe zu besorgen[1]. Da der Handel mit politisch abhängigen Ländern die größten Vortheile ermöglichte, so erschien die Begründung einer politischen Vorherrschaft über fremde Länder, namentlich die Eroberung von Kolonien im Interesse des Nationalreichthums geboten.

Alle diese Anschauungen und Sätze wurden nicht von einem einzelnen Schriftsteller sogleich in systematischer Weise ausgesprochen und begründet. Es sind vielmehr Vorstellungen,

[1] Cromwells Navigationsacte vom Jahre 1651 sollte den holländischen Zwischenhandel vernichten; die Einfuhr der afrikanischen und amerikanischen Producte durfte nur auf englischen Schiffen geschehen und die europäischen Producte lediglich auf Nationalschiffen, d. i. Schiffen des Ursprungslandes eingeführt werden.

welche die praktische Wirtschaftspolitik mehr oder minder beherrschten, ehe sie den Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung bildeten. In ausführlicher Weise und zusammenhängend hat zuerst der Neapolitaner Antonio Serra den Merkantilismus behandelt, weshalb ihm auch der Name eines Begründers der nationalökonomischen Wissenschaft nicht bloß von seinen Landsleuten zuerkannt wird[1]. Eisenhart will jedoch, ähnlich wie M'Culloch, für England allein den Ruhm, das Vaterland der Nationalökonomie zu sein, beanspruchen[2]. Gewiß

[1] Leser a. a. O. IV, 1171.

[2] A. a. O. S. 16. — A. Oncken (in Wolfs „Zeitschr. f. Socialwissensch." I, Heft 1, S. 25) sagt: „daß A. Smith der durch ein Jahrhundert beigelegte Titel eines ‚Vaters der Nationalökonomie' in Wahrheit nicht zukomme, das wird jetzt sogar von seinen großbritannischen Landsleuten zugestanden, wenn dieselben sich dabei auch bemühen, die Nationalität der ökonomischen Wissenschaft für ihr Vaterland zu retten, dadurch daß sie einen andern, nämlich Cantillon, dafür einstellen, was zumal von Jevons und Higgs geschehen ist." Richard Cantillon wurde gegen Ende des 17. Jahrhunderts in Irland geboren. Er huldigte physiokratischen Anschauungen. Vgl. *W. Stanley Jevons*, Richard Cantillon and the nationality of political economy (in der Contemporary Review, Jan. 1881). — Neuerdings hat Victor Böhmert (in der Schrift: „Ein Lehrbuch der politischen Oekonomie aus dem Jahre 1723 von einem ungenannten Deutschen") ein französisch verfaßtes Buch zur Kenntniß gebracht, welches lange vor A. Smith die Nationalökonomie in wissenschaftlich-systematischer Weise behandelte. Dasselbe führt den Titel: „Traité de la richesse des princes et de leurs états, et des moyens simples et naturels pour y venir. Par M. C. C. d. P. d. B., allemand. Paris, chez Théodore Legras." Böhmert wurde durch Luigi Cossa auf diese bisher unbekannte Schrift aufmerksam gemacht. Er hält dafür, daß das 1500 Seiten starke Werk von einem Gesandten oder einem sonstigen Beamten eines deutschen Hofes in Paris herrühre. Der Verfasser des Traité bemerkt, daß er durch seine Abhandlung der gebildeten Welt die Kenntniß sehr interessanter Dinge verschaffen und „allen, die den Fürsten und Regierungen nahestehen, Gelegenheit geben wolle, über

hat Serra die Nationalökonomie nicht in einer so systematischen Weise behandelt, wie Adam Smith. Man dürfte aber doch mit Rücksicht auf den Inhalt seiner Schrift nicht umhin können, in Antonio Serra „wenigstens den ersten wirklich nationalökonomischen Schriftsteller der merkantilistischen Periode" anzuerkennen [1]. Serra veröffentlichte nämlich zu Neapel im Jahre 1613 ein Werk, das den Titel führt: Breve trattato delle cause, che possono far abondare gli regni d'oro e d'argento, dove non sono miniere. Hier untersucht

Angelegenheiten nachzudenken, welche für die Erhaltung der Staaten wichtig sind". Wenn auch seine Grundsätze nicht neu seien, so habe er doch als Erster die sichern und festen Principien, „die als Regel und Führer dienen könnten, um die wirtschaftlichen Verhältnisse eines Landes gut zu gestalten, in eine natürliche Ordnung einzureihen und sie durch nothwendige Folgerungen miteinander zu verbinden" versucht. Die Schrift ist nicht frei von Irrthümern und Mängeln. Doch verdient nicht weniges Anerkennung. Namentlich tritt überall das Gemeinwohl als Ziel der Volkswirtschaft in den Vordergrund der Erörterungen. — Der Hauptreichthum eines Landes bestehe in seinen Bewohnern. Je zahlreicher die Bevölkerung sei, desto mehr Menschen gebe es, die zur Beschaffung von nothwendigen und angenehmen Gütern zusammenwirken könnten. Es müßten daher die Regierungen trachten, die Interessen der Einzelnen so eng miteinander zu vereinigen, daß alle nach dem Ziel des öffentlichen Reichthums streben. Zu diesem Zwecke müßten die Bürger gezwungen werden, „bei dem Erwerb von Reichthümern immer das richtige Verhältniß zu ihren Mitbewerbern zu beobachten und solche Arten der Bereicherung, welche direct zum Ruin anderer führen, zu vermeiden. . . . Es widerspricht der zweiten Stufe des Reichthums — der Beschaffung der Bequemlichkeiten und Annehmlichkeiten des Lebens —, wenn der eine sich überanstrengen muß und der andere sich aus Trägheit zu Tode langweilt. In allen Staaten gibt man den Ueberfluß an Nahrungsmitteln nach außen für Gold und Silber und andere Waren, oder ernährt davon Hunde und andere Thiere, während eine große Zahl von eigenen Staatsangehörigen Mangel leidet oder nicht genügende Nahrung erhält".

[1] Conrad a. a. O. I, 68.

Serra die Ursachen des Wohlstandes der Staaten seiner Zeit, der Genuesen, Florentiner und Venetianer. Er kommt zu dem Ergebniß, daß der Reichthum, der ihm mit dem Ueberfluß an Gold und Silber identisch ist, zunächst eine natürliche Quelle in dem Besitz von Gold- und Silberbergwerken habe. Allein diese Quelle fließt nicht überall. Den größten Werth mißt Serra der Industrie und dem Handel bei. Die Manufacturen liefern einen mehr sichern Ertrag als der Boden, weil sie weniger abhängig sind von natürlichen Bedingungen, dem Wechsel der Witterung u. dgl. Auch ist dieser Ertrag größer, da er nicht, wie der des Bodens, eine natürliche Grenze hat. Die Ausfuhr der Fabrikate ist leichter, weil sie beim Transport der Gefahr des Verderbens nicht so ausgesetzt sind wie die Erzeugnisse des Bodens. Schließlich glaubte Serra, der Staat könne aus den Manufacturen größern Vortheil ziehen als aus dem Ackerbau. Serra ist demnach entschiedener Merkantilist. Zu den wichtigsten Quellen des Reichthums rechnet er den Gewerbefleiß und die Erfindungsgabe der Einwohner. Er hat überhaupt eine hohe Ansicht von der Bedeutung der menschlichen Arbeit, nicht minder von der Wichtigkeit einer geeigneten staatlichen Wirtschaftspolitik[1]. — Wirkungsvoll für die Entwicklung des Merkantilismus war ebenfalls die im Jahre 1664 von dem Chef der ostindischen Compagnie, Thomas Mun in England, herausgegebene Schrift: Treasure by foreign trade or the balance of our trade is the rule of our treasure[2]. Bekannt ist Muns Satz: Geld erzeugt Handel, und Handel vermehrt das Geld. Außer Mun kommen als Merkantilisten in Betracht Josia Child, William Temple, John Law, James Stewart; in Frankreich Jean

[1] Serra erklärt sich entschieden gegen das Ausfuhrverbot des Geldes.

[2] Bereits 1609 (2. Aufl. 1621) hatte Thomas Mun geschrieben: A discourse of trade from England into the East Ind., eine Denkschrift zur Vertheidigung des ostindischen Handels.

Bodin, François Mélon, L. Forbonnaies; in Italien Antonio Broggia, Antonio Genovesi; in Deutschland Caspar Klock, L. von Seckendorff, Johann Joachim Becher, W. von Schröder, Horneck, Justi, Sonnenfels.

4. Es ist nicht unsere Aufgabe, an dieser Stelle das merkantilistische System in allen seinen Lehren und Tendenzen einer Kritik zu unterziehen. Bereits Petty und North erkannten die Nachtheile eines den Bedarf übersteigenden Geldumlaufes. Auch die Handelsbilanztheorie erwies sich als unhaltbar. Irland verarmte, obwohl seine Warenausfuhr die Einfuhr dauernd überstieg. Doch das sind Fragen, welche in einem Lehrbuche der Nationalökonomie oder in einer Geschichte der Nationalökonomik ausführliche Behandlung finden müssen. Was hier unser Interesse in Anspruch nimmt, das sind nur die socialphilosophischen Ideen und Grundsätze, namentlich die staatsrechtlichen Anschauungen, welche den Merkantilismus beherrschten.

Zu den philosophischen Grundanschauungen des Merkantilismus gehört nun ohne Zweifel die Lehre, daß dem Staat eine gewisse Leitung und Regelung des wirtschaftlichen Lebens zustehe. Allein dieser in sich richtige Grundsatz findet unter der Herrschaft der merkantilistischen Ideen eine in doppelter Weise verkehrte Anwendung: einmal, was die Art der staatlichen Leitung betrifft und sodann mit Rücksicht auf das diese Leitung regelnde Ziel und Princip.

Es wurde bereits früher[1] nachgewiesen, daß die staatliche „Leitung" der Volkswirtschaft lediglich eine „indirecte" sein dürfe. Der Staat soll sich nicht selbst zum Subject der Wirtschaft machen, nicht die Functionen und Rechte an sich reißen, welche naturgemäß den Privaten zustehen. Jede unnöthige

[1] Liberalismus, Socialismus u. christl. Gesellschaftsordnung. III. Freiwirtschaft oder Wirtschaftsordnung? 4. Kapitel, § 3.

Beschränkung der Freiheit, jedes directe Eingreifen, jeder Versuch einer Bevormundung liegt daher außerhalb der Grenzen staatlicher Competenz.

Gegen diese Grundsätze aber hat der Merkantilismus in offenkundiger Weise verstoßen. Die Ueberschätzung der Staatsthätigkeit, die Mißkennung der Grenzen einer rechtmäßigen Ausübung der Staatsgewalt, welche den Vertretern des Merkantilsystems durchgängig eigen ist, führte zur bedenklichsten Ueberspannung der wirtschaftspolitischen Thätigkeit des Staates. Man mag Colbert preisen wegen der unbestreitbaren Verdienste, die er sich um Frankreichs Handel und Industrie erworben hat. Aber der unmittelbare Erfolg rechtfertigt darum noch lange nicht die Einseitigkeit und die Excesse seiner merkantilistischen Politik. Nennt ihn auch Eisenhart [1] „einen Staatswirt einzig und ohnegleichen in seinem Zeitalter", so muß er doch auch zugleich berichten, daß Colbert „die gesamte Industrie bis in die technischen Betriebsformen hinein durch Staatsreglements geleitet, nach welchen Mustern, mit welchen Werkzeugen und an welchen Orten gearbeitet werden soll, bestimmt habe; zu ihrer Controlle werden Fabrikinspectoren eingesetzt, Verfehlungen gegen die Reglements mit harten Strafen geahndet, vorschriftswidrige Waren mit dem Namen des Verfertigers an den Schandpfahl geschlagen und confiscirt. Es ist das Auge der Vorsehung, welches der absolutistische Staatsmann über das Ganze halten will." Die Zunftverfassung wird von dem Merkantilismus beibehalten, „nur daß überall an die Stelle der ständischen Autonomie die Unterwerfung unter die gemeinsame Staatspolizei tritt, die denn auch den Manufacturen ihre vielbestrittene Stätte neben den Zünften bereitet" [2].

Wie die Art und Weise der merkantilistischen Wirtschafts-

[1] A. a. O. S. 20. [2] Ebd. S. 27.

politik, so bekunden nicht minder die letzten Ziele, welche der Merkantilismus verfolgte, die Herrschaft des absolutistischen Staatsgedankens. Hier hat nicht mehr die Existenz und Kraft des Staates und der Staatsgewalt ihren Zweck in dem Gemeinwohle der Staatsglieder, vielmehr wird die bürgerliche Ordnung vielfach ganz und gar den Zwecken der politischen Ordnung unterworfen, das Staatswohl über das bürgerliche Gemeinwohl gestellt[1]. Alles, was für die Vermehrung des Wohlstandes und für die Zunahme der Bevölkerung geschieht, hat seinen höhern Zweck in der Stärkung der politischen Macht des Staates und der staatlichen Centralgewalt. Mochte im Interesse dieses Zieles auch manches geschehen, was wirklich dem allgemeinen Wohle dienlich war, so läßt sich doch nicht verkennen, daß das falsche, absolutistische Princip die staatliche Wirtschaftspolitik nothwendig auch zu gefährlichen Mißgriffen verleiten mußte[2].

2. Das physiokratische System.

1. Das Bestreben, im Interesse der staatlichen Finanzen den Handel und die Industrie um jeden Preis und mit allen Mitteln zu heben, wurde im Laufe des 18. Jahrhunderts als

[1] Vgl. Liberalismus, Socialismus u. christl. Gesellschaftsordnung I (2. Aufl.), 2. Kapitel, § 4; III, 4. Kapitel, § 3.

[2] Zur völligen Discreditirung des Merkantilismus trug nicht wenig das Mißgeschick bei, welches das sogen. Lawsche System über Frankreich brachte. Der Schotte John Law ging von der Vorstellung aus, der Besitz einer Masse Geldes sichere einem Lande die Erhebung zur höchsten Stufe des Reichthums und der Macht. Es brauche aber nicht gerade Metallgeld zu sein; die Zettel- oder Notenbanken könnten durch den Credit das Metallgeld ergänzen. Der Credit verschaffe dem Papiergelde den Werth und den Nutzen des Metallgeldes. Da es aber für die Ausgabe von Papiergeld keine Grenze gebe, so glaubte Law auf diese Weise den öffentlichen Reichthum gegen alle Hindernisse gesichert. Law verwechselte die Wirkung mit der Ursache.

eine Einseitigkeit erkannt, die den Forderungen des allgemeinen Wohles widersprach und insbesondere eine schwere Schädigung des Ackerbaues zur Folge hatte. Dem Merkantilismus stellte man darum eine neue Lehre entgegen, derzufolge nur der Ackerbau eigentlich productiv und im stande sei, das Volksvermögen zu vermehren. Denn lediglich der Ackerbau erzeuge einen Reinertrag, einen Ueberschuß über die sämtlichen Unkosten. Der Handel liefere nur die Güter von Hand zu Hand, die Industrie erhöhe zwar den Werth der Stoffe, aber um nichts mehr, als die darauf verwendete Arbeit koste. „Eine Person, welche die kostbaren Spitzen zu unsern Handmanschetten klöppelt, kann eine Handvoll Flachs im Werthe eines Livre auf

---

Der Credit ist zunächst Folge des Reichthums, ehe er die Ursache weitern Reichthums sein kann. Das Lawsche System bestand nun darin, daß er zugleich mit der Errichtung einer Zettel- oder Notenbank die Gründung einer französischen Handelscompagnie zur Ausbeutung des Mississippilandes vorschlug, und sogar an ein Monopol des gesamten französischen Seehandels für diese Compagnie dachte. Der Staat solle zwei Drittel der Actien behalten. Die ungeheuern Gewinne, welche der Phantasie Laws vorschwebten, sollten dann die Regierung in den Stand setzen, das Papiergeld in Curs zu erhalten. Um das Publikum zu gewinnen, wurden die Dividenden künstlich auf 40% gebracht; die Actie stieg im Maximo auf das 20fache des Nennwerthes. Künstliche Dividenden aber haben keine ewige Dauer. Die Actien wurden schließlich als Kaffee- und Zuckerdüten verwendet. Mit den Actien verloren auch die Noten ihren Werth. „Es war das illegitime Verfahren eines Crédit mobilier, die Sicherheit der Noten auf den ungewissen Ausfall eines speculativen Geschäftes zu gründen. Am 21. März 1722, dem Tage der Insolvenzerklärung der Bank, waren zwei Milliarden Noten neben zwei Milliarden Actien nichts als ein Stück Papier. So erlebte Frankreich bereits vor der Revolution eine ungeheure Erschütterung; vier Milliarden zerplatzen nicht, ohne das ganze Land mit Trümmern zu bedecken." Vgl. Eisenhart a. a. O. S. 29 f. — Adolf Blanqui (der Aeltere), Geschichte der politischen Oekonomie in Europa. Uebersetzt von Dr. F. J. Buß II (Karlsruhe 1841), 41 ff.

denjenigen von tausend bringen. Beim ersten Anblick könnte man meinen, sie habe das Nationalproduct in diesem Theile tausendmal vergrößert; aber das Klöppeln dieser Spitzen kostete ihr vielleicht zwei Jahre Arbeit. Die 1000 Livres, die sie nach vollbrachter Arbeit gewinnt, sind nichts als die Wiederherstellung ihres Unterhaltes, den sie während dieser Zeit vorschoß." [1] Da nun der Ackerbau allein productiv sei, einen Reinertrag, ein Nettoproduct liefere, so dürfe es auch im Staate keine andere Steuer geben, als die directe Grundrentensteuer [2]. Bei der hohen Bedeutung des Bauernstandes, des Schöpfers des gesellschaftlichen Reinertrages, gebühre demselben andererseits eine besondere Fürsorge des Staates. Doch forderte die neue Lehre keine Monopole und Privilegien für den Bauernstand; im Gegentheil verlangte sie gerade die Beseitigung aller staatlichen Fesseln, insbesondere des vom Merkantilismus eingeführten Ausfuhrverbotes agrarischer Producte und aller Einfuhrverbote der Verbrauchsartikel der agrarischen Bevölkerung. Man müsse der „natürlichen Ordnung" und der „natürlichen Freiheit" zu ihrem Rechte verhelfen. Darum wählte man den Namen „Physiokratie", Herrschaft der Natur, zur Bezeichnung der neuen Lehre, womit neben der Herrschaft der natürlichen Freiheit die Herrschaft der Erde und des Ackerbaues gemeint war.

Die physiokratische Freiheitslehre ist es nun, die hier vornehmlich unsere Aufmerksamkeit beansprucht.

2. Das „physiokratische System" [3] wurde begründet von François Quesnay (geb. 1694, gest. 1774), dem Leib-

[1] Eisenhart a. a. O. S. 31.

[2] Henry George beruft sich für sein gleiches Verlangen mit Vorliebe auf die Physiokraten. Vgl. *A. Oncken*, Oeuvres Économiques et Philosophiques de F. Quesnay (Frankfurt-Paris 1888) p. x.

[3] Die Physiokraten nannten sich selbst meist „Oekonomisten", ihr System das „ökonomistische System". A. Smith bezeichnete es als

arzte der Pompadour und später des Königs Ludwig XV. Ein genaueres Verständniß des physiokratischen Systems ist einigermaßen bedingt durch die Kenntniß der allgemeinen philosophischen Anschauungen, denen Quesnay huldigte.

Wenn François Quesnay auch Malebranche als den großen Philosophen feiert und über Locke stellt, so folgt er doch nicht in allen Stücken seinem Meister, sondern nimmt in seinem System manches auf, welches auf Descartes und auf Locke sich zurückführt.

Wir übergehen die freundliche Stellung Quesnays zum Occasionalismus Malebranches[1], um seiner Erkenntnißlehre größere Aufmerksamkeit zu schenken. Quesnay theilt den theognostischen Standpunkt seines Meisters nicht[2]. Die Erkenntnißlehre des Begründers der Physiokratie dagegen ist durchaus nicht idealistisch. Die „Göttinger Gelehrten Anzeigen" nennen Quesnays ganze Seelenlehre sogar „materialistisch", obwohl sie seinen guten Willen, zwischen Menschen- und Thier-

---

„Agriculturſyſtem". Die Erfindung des Namens „Physiokratie" wird von den einen auf Du Pont, von den andern auf Abbé Beaudeau, wieder von andern (Oncken) auf Quesnay selbst zurückgeführt.

[1] Encyclopédie VI (1756), Article „Évidence". — *Oncken*, Oeuvres p. 769. 788 s. 793.

[2] „Nous voyons toutes les choses en Dieu" — sagte Malebranche. Unsere Vorstellungen, Einbildungen, Verstandesbegriffe haben zu ihrem unmittelbaren Gegenstande nicht die Dinge, sondern die göttlichen Ideen. In Gott, in den göttlichen Ideen erschauen wir die Dinge wie in einem Spiegel. Das war ein Idealismus, der weit über die Lehre Descartes' von den angeborenen Ideen hinausging, ein Schauen der Dinge in Gott, damit auch ein Schauen Gottes, welches jede durch die Erkenntniß der Creaturen vermittelte Gotteserkenntniß überflüssig machte. Vgl. Haffner a. a. O. S. 844 ff. — *Quesnay*, Essai physique sur l'Economie animale. I. Analyse critique tirée des „Göttinger Gelehrte Anzeigen" 1748. — *Oncken*, Oeuvres p. 745 s., note.

seelen zu unterscheiden, anerkennen[1]. Allein so weit verirrt sich Quesnay nicht; er ist weder Materialist noch Pantheist[2]. Er scheidet zwischen Welt und Gott, Stoff und Geist, er glaubt an ein jenseitiges Leben u. s. w. Aber die widerspruchsvollen erkenntnißtheoretischen Auseinandersetzungen, die er unter dem schönen Namen „Évidence“[3] zusammengefaßt, beweisen immerhin zur Genüge, welch beirrenden Einfluß die naturalistische und rationalistische Philosophie auf seinen Geist ausübte.

Es gibt zwei Arten von Gewißheiten: Glaube und Evidenz, sagt Quesnay. Die Evidenz ist eine so klare und offenbare Gewißheit, daß der Geist sich ihr nicht versagen kann. Sie ist beschränkt auf unsere natürliche Erkenntniß mit Einschluß der motiva credibilitatis. Der Glaube führt uns zu Wahrheiten, die nicht mit dem Lichte der bloßen Vernunft erkannt werden können. Den Sinneswahrnehmungen allein kommt volle Gewißheit zu, und zwar sowohl den rein affectiven Sensationen (Geruch, Geschmack, Kälte u. s. w.) wie auch den repräsentativen (von Größe, Form, Ruhe, Bewegung u. s. w.). — Das Gedächtniß kann frühere Sinneswahrnehmungen verbinden und verändern. Diese künstlichen Vorstellungen (idées factices) sind eine Quelle unserer Irrthümer[4]. Auch die allgemeinen abstracten Ideen sind künstliche Vorstellungen. Der menschliche Geist bedarf ihrer wegen seiner begrenzten Vollkommenheit, da er nicht eine Menge von Einzelideen zu gleicher Zeit haben kann. Es sind Sammelnamen, Sammelideen, eine confuse, unvollkommene Erinnerung an die einzelnen Sensationen, Etiketten für den Kasten in unserem Gedächtnisse, wo die damit zusammengefaßten Einzel-

[1] *Oncken*, Oeuvres p. 746. [2] Ibid. p. 778 s.

[3] Encyclopédie VI (1756), Article „Évidence“. — *Oncken*, Oeuvres p. 764 s.

[4] Cf. *Oncken*, Oeuvres p. 776. 777.

wahrnehmungen aufgehäuft sind[1]. Die idealen, speculativen Wahrheiten (metaphysische, logische, conjecturale Wahrheiten) werden aus den künstlichen Vorstellungen, den allgemeinen Ideen hergeleitet. Da diese Vorstellungen und Ideen keine Beziehungen mit den Objecten haben, so können auch jene idealen und speculativen Wahrheiten uns nicht über die Realität und die Eigenschaften der Objecte sicher unterrichten. „La certitude de nos connaissances naturelles ne consiste que dans l'évidence des vérités réelles." [2] „Reelle Wahrheiten" sind nur diejenigen, welche die Sinne unmittelbar von den Objecten empfangen. Also Sensualismus und Nominalismus! Man sieht, Quesnay steht in dieser Hinsicht auf der Höhe seiner Zeit!

Nicht ohne Interesse ist auch die Auffassung der menschlichen Willensfreiheit bei Quesnay. Er spricht sich darüber aus in demselben Artikel der Encyklopädie (Évidence)[3], wo sich die erkenntnißtheoretischen Lehren finden, namentlich aber im dritten Bande des Essai Physique sur l'Économie animale[4].

Die natürliche Freiheit, sagt Quesnay, steht in der Mitte zwischen zwei Zuständen, die in gleicher Weise der Freiheit widersprechen. Diese beiden Zustände sind: einmal die Unüberwindlichkeit der Motive, sodann die Abwesenheit aller

[1] *Oncken*, Oeuvres p. 780 s. — „L'idée générale n'est qu'un résultat ou un ressouvenir imparfait et confus de ces sensations, qui sont trop nombreuses pour affecter l'esprit toutes ensemble et distinctement. . . . Les noms et les idées sommaires d'être, de substance, d'accident, d'esprit, de corps, de minéral, de végétal, d'animal etc., sont les étiquettes et les liasses où sont arrangées les radiations des esprits animaux qui reproduisent les sensations particulières des objets: ainsi elles renaissent avec ordre lorsque nous voulons examiner ces objets pour les connaître exactement."

[2] *Oncken*, Oeuvres p. 779. [3] Ibid. p. 792 ss.

[4] Ibid. p. 747 ss.

Motive. Wenn die affectiven Sensationen, das Gefühl des Angenehmen oder des Unangenehmen, zu lebhaft, zu stark sind im Verhältniß zu den Beweggründen der Vernunft („motifs instructifs" im Gegensatze zu den „motifs affectifs"), dann kann sie die Seele ohne übernatürliche Hilfe nicht durch sich selbst besiegen. Aber auch, wenn kein Interesse, kein Motiv die Seele anregt, ist keine Freiheit da; denn könnte sie in diesem Zustande der Indifferenz sich für etwas entschließen, so würde das ganz spontan und zufällig geschehen, ohne eine auf Gutes oder Böses gerichtete Absicht, ohne jede moralische Leitung. Die Motive selbst gehören darum zum Wesen der Freiheit.

Quesnay verwirft also sowohl den absoluten Indeterminismus[1] als auch den absoluten Determinismus. Die Freiheit ist in der That keine spontane Selbstbestimmung, sondern eine auf Einsicht beruhende Selbstbestimmung, eine solche, die mit Rücksicht auf die Gründe erfolgt, welche die Vernunft vorhält. Ebenso hat Quesnay Recht, wenn er bestreitet, daß die menschliche Seele bei gleicher Macht der Motive unentschieden bleiben, einem mächtiger sich geltend machenden Beweggrunde aber mit Nothwendigkeit folgen müsse[2]. Sein Irrthum besteht darin, daß er nicht genügend zwischen dem, was wesentlich zur Freiheit und was zum Wesen der Freiheit gehört, zwischen wesentlicher Voraussetzung und innerem Wesenselement zu unterscheiden vermag. Die Ueberlegung ist wesentliche Voraussetzung, aber nicht ein innerer Bestandtheil der Freiheit. Quesnay dagegen behauptet: „La liberté *consiste* dans le pouvoir de délibérer pour se déterminer avec raison à agir ou à ne pas agir."[3] Die Wurzel der Freiheit erblickt er in der Fähigkeit der Seele, ihre „Aufmerksamkeit"

[1] *Oncken*, Oeuvres p. 747. Cf. *Tilmann Pesch*, Institutiones psychologicae, pars II, vol. III (Friburgi 1898), p. 330 sq. 334 sq.

[2] *Oncken*, Oeuvres p. 751. [3] Ibid. p. 748.

diesem oder jenem unter vielen Beweggründen zuzuwenden[1]. Diese Aufmerksamkeit ist gewissermaßen das Steuerruder, dessen die Seele sich bedient, um die Segel dem einen oder andern Motive zu öffnen. Auf solche Weise wird sie nicht von den mächtigern Beweggründen überwältigt und bewahrt die Möglichkeit zur Ueberlegung. Ist der Entschluß gefaßt, dann führt Gott als die im Menschen wirkende active Kraft die Handlung aus, mag sie gut oder böse sein[2].

Jedenfalls unterscheiden sich die psychologischen Anschauungen Quesnays vortheilhaft von denen, welche der empiristischen, englisch-schottischen Moralphilosophie zu Grunde liegen. Der Mensch gilt ihm als wirklich frei und darum auch als verantwortlich vor sich selbst, gegenüber dem Nebenmenschen und vor Gott. Quesnay überträgt auch keineswegs den Trieben und insbesondere nicht den niedern Instincten die sittliche Leitung des menschlichen Lebens. Aber der Reiz der Sinne, das Begehren nach sinnlicher Freude üben einen gewaltigen Einfluß auf den Menschen aus. Freilich zeigt sich aus der Erfahrung, daß, was dem augenblicklichen Wohlbefinden und Interesse entspricht, nicht selten dem auf den dauernden Nutzen

---

[1] *Oncken*, Oeuvres p. 751.

[2] Handwörterbuch der Staatswissenschaften V (Art. „Quesnay"), S. 318. — *Oncken*, Oeuvres p. 369 note. 748. — Jede auf den Occasionalismus in irgend einer Weise sich stützende Anthropologie müßte folgerichtig die Willensfreiheit läugnen. Malebranche ging freilich selbst nicht so weit (Rech. de la vérit. l. 1, p. 3, c. 4). Allein wenn Gott die einzige Ursache ist, wenn der menschlichen Seele gar keine eigene Activität und Causalität zukommt, dann kann ihr auch keine wirkliche Freiheit zustehen. Denn Freiheit ist Selbstthätigkeit, ja mehr als das, sie ist „Selbständigkeit und Selbstmächtigkeit, Unabhängigkeit von äußern als auch von innern zwingenden Umständen und Ursachen. Eine bloß passive, leidende Kraft kann nicht frei sein." Vgl. Mach, Die Willensfreiheit des Menschen (Paderborn 1894) S. 88. — *Pesch*, Institutiones III, 321 sqq.

gerichteten *intérêt bien entendu*, dem wohlverstandenen Interesse, zuwider ist. Trotz dieser Erkenntniß kann die instinctive Leidenschaft die Stimme der Vernunft übertönen, den Menschen überwältigen, wenn er nicht zu Gott um übernatürliche Hilfe fleht[1].

3. Seine rechtsphilosophischen Grundsätze über das Gesellschaftsleben der Menschen entwickelt Quesnay in dem Aufsatze Le droit naturel (1765) und in der Abhandlung Despotisme de la Chine (1766)[2]:

„Die in der Gesellschaft vereinigten Menschen sollen den natürlichen und positiven Gesetzen unterworfen sein. Die Naturgesetze sind entweder physische oder moralische. Als physisches Gesetz ist hier der geregelte Gang jedes physischen Ereignisses der Naturordnung anzusehen, die für das Menschengeschlecht offenbar am vortheilhaftesten ist. Unter Moralgesetz versteht man die Regel für jede menschliche Handlung der sittlichen Ordnung, die mit der dem Menschengeschlecht offenbar am vortheilhaftesten physischen Ordnung übereinstimmt[3]. Diese Gesetze bilden zusammen das, was man Naturgesetz nennt. Alle Menschen, alle menschlichen Mächte müssen diesen souveränen Gesetzen unterworfen sein, die vom höchsten Wesen eingeführt wurden: sie sind unveränderlich, unwiderstehlich, die möglichst besten Gesetze; darum sind sie auch die Grundlage für die vollkommenste Regierung, die Fundamentregel aller positiven Gesetze; diese sind eben nur da, um die natür-

---

[1] Oncken, Handwörterbuch d. Staatswissensch. V (Art. „Quesnay"), 318 f.

[2] *Oncken*, Oeuvres p. 359 ss. 563 ss. 637 ss.

[3] So in der Schrift Le droit naturel (*Oncken*, Oeuvres p. 374). In Despotisme de la Chine (p. 637) heißt es: „On entend par une loi morale constitutive du gouvernement, la marche réglée de toute action morale de l'ordre naturel évidemment le plus avantageux au genre humain."

liche Ordnung aufrecht zu erhalten, welche offenbar die vortheilhafteste für das Menschengeschlecht ist." [1]

Das Gesagte genügt schon, um einen Irrthum erkennen zu lassen, welcher als Grundanschauung das ganze physiokratische System beherrscht. Quesnay erblickt die oberste Norm der freien menschlichen Handlung nicht lediglich in dem Sittengesetze, stellt vielmehr die moralischen neben die physischen Gesetze, faßt sie in dem Begriff „Naturgesetz" zusammen und überträgt diesem „Naturgesetze" die Leitung des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens. Hierbei wird Quesnay durch seinen philosophischen Optimismus, demzufolge die gegenwärtige Welt die möglich beste ist, und der von einer Störung durch die Erbsünde nichts weiß, zu einer völlig verfehlten Auffassung der Harmonie zwischen der physischen und der moralischen Ordnung verleitet.

Die physischen Gesetze sind ohne Zweifel Gottes Werk. Sie gehören einer von Gott gewollten Ordnung an, und für den Bereich dieser, der physischen, Ordnung stellen sie Gottes Willen dar. Inmitten dieser physischen Ordnung steht der Mensch nach Gottes Willen als Herr derselben. Er bedarf der physischen Welt und ihrer Güter. Darum wird auch die Anwendung der physischen Kräfte und Gesetze im weitesten Umfange der Einwirkung des Menschen unterworfen. Diese Einwirkung, dieses In-Dienst-stellen der äußern Welt ist eine sittlich freie, menschliche That. Ueberall aber, wo der Mensch als freies, sittliches Wesen handelt, da sind es nicht die physischen, sondern die moralischen Gesetze, die gemäß den von Gott für den Menschen und für die menschliche Gesellschaft gewollten Zielen seine Wahl und sein Wirken leiten und lenken sollen. Wohl besteht eine Harmonie zwischen den Gesetzen beider Ordnungen. Die physischen Gesetze und Verhältnisse zwingen den

[1] *Oncken*, Oeuvres p. 374 ss.

Menschen zu nichts, was den moralischen Gesetzen als den Gesetzen der höhern Ordnung widerspräche. Ebensowenig fordern die moralischen Gesetze etwas, was im Widerspruch stände mit den physischen Gesetzen für den Bereich ihrer natürlichen Wirksamkeit. Die Naturordnung umschreibt die Grenzen des physischen Vermögens, nicht aber die Grenzen des moralischen Könnens. Es hieße darum die Harmonie zwischen moralischer und physischer Ordnung gänzlich mißverstehen, wollte man die physischen Gesetze zugleich mit den moralischen zur eigentlichen Leitung des freien menschlichen Handelns berufen, aus der Bestimmung der physischen Gesetze, dem Wohle des Menschen zu dienen, sogar eine pflichtmäßige Unterordnung des freien Handelns unter die Natur herleiten[1]. Der Mensch handelt durchaus nicht immer gut, wenn er den physischen Gesetzen folgt, der „natürlichen Ordnung" der Dinge sich überläßt, die in den physischen Verhältnissen und Fähigkeiten gebotene Möglichkeit eines höhern irdischen Wohles ausnutzt. Für den freien Menschen ist die ihm eigenthümliche „natürliche Ordnung" lediglich und allein die Verwirklichung des natürlichen Sittengesetzes für dessen ganzen Umfang und in allen seinen Beziehungen. Wie die innere physische, natürliche Freiheit dem Menschen die Möglichkeit gibt, gut oder schlecht zu handeln, so läßt ja auch die äußere physische Welt mit all ihren Gesetzen, mit allen ihren concreten Verhältnissen und Fähigkeiten ganz dieselbe Möglichkeit offen; und wie für

[1] Wenn die physischen Ursachen und Gesetze uns Uebles bringen, sagt Quesnay, — wenn z. B. der Regen den Wanderer belästigt — so ist das ein bloß zufälliges Ergebniß ihrer wesentlichen Eigenschaften, vermöge deren sie der Absicht Gottes gemäß lediglich das Gute, unser Wohl bewirken. „C'est pourquoi elles ne sont, dans l'ordre naturel relatif aux hommes, des lois obligatoires que pour le bien; elles nous imposent le devoir d'éviter, autant que nous le pouvons, le mal que nous avons à prévoir par notre prudence" (*Oncken*, Oeuvres p. 368).

das innere Denken, Wünschen, Wollen der Mensch keineswegs deswegen moralisch frei ist, weil seine Natur ihm jene Freiheit physisch beläßt, so kann auch etwas in dem äußern Thun und Lassen physisch möglich und doch zugleich moralisch verwerflich sein. Indem also Quesnay das Sittliche zugleich mit dem Physischen dem „natürlichen Gesetze" einfügt und nun das menschliche Leben der Leitung dieses natürlichen Gesetzes unterwirft, hat er nur die physische Ordnung auf Kosten der moralischen Ordnung erhoben, eine „Physiokratie", eine Herrschaft der Natur proclamirt, welche trotz allen Klauseln und Einschränkungen principiell verwerflich ist und praktisch verderblich wirken muß[1].

---

[1] Daß wir hierbei nicht übertreiben, das zeigt Dupont de Nemours gerade da, wo er den Ruhm seines Meisters verkünden will (cf. Notice abrégée etc. par Dupont de Nemours. *Oncken*, Oeuvres p. 152). „Während die andern Moralisten von dem natürlichen Rechte des Menschen ausgingen, um zu den Regeln für sein Handeln zu gelangen, ist Quesnay von dem berechneten Interesse des Menschen ausgegangen, um zu Resultaten zu kommen, welche strenge Forderungen ihres Naturrechtes sind. Die moralistischen und politischen Schriftsteller haben oft sehr wohl die Gerechtigkeit einiger natürlichen Gesetze, welche sie entwickelten, erkennen lassen; aber sie waren stets in Verlegenheit, die physische Sanction dieser Gesetze zu finden. Quesnay hat mit der Feststellung ihrer physischen Sanction begonnen, und diese hat ihn dann zur Erkenntniß ihrer Gerechtigkeit geführt. Es ist nicht zu verwundern, daß seine ebenso reine wie lichtvolle Moral schnellere Fortschritte gemacht hat, da sie mehr Beweggründe darbot." Das wäre richtig, wenn eine solche Harmonie zwischen physischer und sittlicher Ordnung thatsächlich bestände, daß das irdische, physische Wohl sich nur mit der Tugend verbände, das Gute auch in der physischen Ordnung immer belohnt, das Böse hienieden immer bestraft würde, wenn daher der Schluß aus dem physischen Wohlergehen auf das sittliche Wohlverhalten niemals ein Trugschluß sein könnte. Das ist aber nicht der Fall. Das Gute findet allerdings seinen Lohn, das Böse seine Strafe, aber keineswegs immer in den physischen Verhältnissen dieser Welt.

Quesnay ist nicht dieser Ansicht. Er erwartet von der „Physiokratie", von der „natürlichen Ordnung" in seinem Sinne das Glück der Menschheit. Ist ja doch der von Gott gewollte Zweck dieses *ordre naturel* lediglich und allein des Menschen Wohl; darum kann auch der naturgemäße Erfolg seiner treuen Durchführung kein anderer sein. Die Kenntniß der „natürlichen Gesetze" des ordre naturel ist demgemäß für den Staatsmann nicht weniger wichtig als das Studium der „menschlichen Jurisprudenz" [1].

4. Warum aber erscheint das Wohl der menschlichen Gesellschaft als gebunden an die Durchführung der „natürlichen Ordnung"? „Die Beobachtung der wesentlichen Gesetze der natürlichen Ordnung, welche evident am vortheilhaftesten ist für die in der Gesellschaft vereinigten Menschen, vermag allein dem Gebrauche des natürlichen Rechtes des Menschen die volle Ausdehnung zu verleihen, deren es fähig ist. Darum gibt es für den Menschen kein wichtigeres Studium, und keines, welches würdiger wäre, die von Gott uns verliehene Vernunft zu beschäftigen, als die Erforschung jener höchsten Gesetze, die niemand ungestraft verletzen kann und deren Beobachtung von einer evidenten und physischen Belohnung untrennbar ist." [2]

Wir müssen uns also vergewissern, was Quesnay unter „dem natürlichen Rechte des Menschen" versteht, um aus dem Zusammenhange zwischen der „natürlichen Ordnung" und diesem „natürlichen Rechte" auf die Bedeutung des ordre naturel zu schließen.

„Das natürliche Recht des Menschen", sagt Quesnay [3],

---

[1] *Oncken*, Oeuvres p. 330, note p. 331.

[2] So Dupont de Nemours in einem Avis de l'éditeur zu Quesnays Analyse du Tableau économique, veröffentlicht in Physiocratie ou Constitution naturelle du Gouvernement le plus avantageux au genre humain. Cf. *Oncken*, Oeuvres p. 307 note.

[3] Le droit naturel ch. 1 (*Oncken* l. c. p. 359 ss. 375).

„kann im allgemeinen definirt werden als das Recht, welches der Mensch hat auf die für seinen Genuß geeigneten Dinge."

Das „natürliche Recht des Menschen" ist kein Product der Gesellschaft. Es tritt mit dem Menschen als solchem ins Dasein. In dem Urzustande (simple état primitif, état de pure nature) findet es sich schon, aber als ein thatsächlich beschränktes Recht. Wenn einige Philosophen mit Rücksicht auf den Urzustand von einem Rechte aller auf alles (droit de tous à tout) reden, so ist das lediglich eine „abstracte Vorstellung", eine „Chimäre", ähnlich, wie man auch sagen kann: die Schwalbe hat ein Recht auf alle in der Luft umherschwirrenden Mücken. Thatsächlich erhält die Schwalbe nichts, was sie sich nicht sammelt. In ähnlicher Weise beschränkt sich auch das natürliche Recht des Menschen im Urzustande auf den effectiven Besitz dessen, was er für seinen Lebensunterhalt bedarf und was er durch Arbeit erlangen kann. Quesnay glaubt ferner, daß die Menschen im Naturzustande nicht ihre Zeit verloren haben durch einen Kampf aller gegen alle, um so weniger, da sie vollauf mit der Arbeit für die Gewinnung des Lebensunterhaltes beschäftigt gewesen seien.

Jenes als droit naturel *à la subsistance,* als natürliches Recht auf den Lebensunterhalt, näher bestimmte droit naturel des hommes dehnt sich nun auf alle Zustände aus, in welchen die Menschen mit andern ihrer Gattung in Beziehung treten können, bleibt somit auch im gesellschaftlichen Zustande[1]. Vor allem sind hier die Eltern verpflichtet, ihren Kindern den Lebensunterhalt zu gewähren. Was sie selbst von ihren eigenen Eltern erhielten, zahlen sie auf diese Weise zurück. Darüber hinaus geht der natürliche Rechtsanspruch — aber nur bis zur Höhe des noth-

[1] *Oncken,* Oeuvres p. 366 s. 648.

wendigen Lebensunterhaltes — gegen die Gesellschaft. Der freien individuellen Erwerbsthätigkeit bleibt es dann überlassen, sich mehr Güter anzueignen, als nothwendig sind für Bestreitung des Lebensunterhaltes.

Quesnay ist nicht der Ansicht jener, welche behaupten, der Mensch habe beim Verlassen des Naturzustandes durch den allgemeinen Staatsvertrag einen Theil seines natürlichen Rechtes geopfert. Vielmehr *gewinnt* ihm zufolge der Mensch in jedem nach den Gesetzen der natürlichen Ordnung eingerichteten Staatswesen sogar eine *Steigerung* und *Erweiterung* seines *natürlichen Rechtes*[1]. Hieraus folgert nun Quesnay, daß die Gesellschaft, wie sie die Verschiedenheit der natürlichen Kräfte und Fähigkeiten nicht beseitigt, so auch die Ausbildung von Ungleichheiten im Besitz keineswegs verhindern soll. Blicken wir hin auf den Naturzustand: da ist das natürliche Recht zwar in allen Menschen vorhanden und insofern für alle gleich, aber darum doch keineswegs thatsächlich ein Recht auf ein gleiches Quantum von Gütern. Da nämlich dieses natürliche Recht concret gefaßt lediglich das Recht ist, durch Arbeit sich den Lebensunterhalt zu erwerben, und da ferner bei dieser Arbeit die natürliche Verschiedenheit der körperlichen und geistigen Eigenschaften zur Geltung kommen muß, so wird auch im Urzustande eine große *Ungleichheit* mit Rücksicht auf den *thatsächlichen Genuß des natürlichen Rechtes* nothwendig zur Geltung kommen. Wollte nun die staat-

[1] „Lorsqu'ils entreront en société et qu'ils feront entr'eux des conventions pour leur avantage réciproque, ils *augmenteront* donc *la jouissance de leur droit naturel*, et ils *s'assureront* même la *pleine étendue de cette jouissance*, si la constitution de la société est conforme à l'ordre évidemment le plus avantageux aux hommes relativement aux lois fondamentales de leur droit naturel" (Le droit naturel ch. 3 [*Oncken*, Oeuvres p. 368.] Vgl. Handwörterbuch d. Staatswissensch. V, 319 f.).

liche Ordnung an dieser Ungleichheit etwas ändern, so hieße das die Geltendmachung des natürlichen Rechtes verengern, statt dieselbe zu erweitern; ja es hieße jenen natürlichen Gesetzen Gottes widerstreben, die zum Besten der Menschheit gegeben sind, mögen sie auch zufällig einmal schlimme Wirkungen herbeiführen[1]. Gerade in dem gesellschaftlichen Leben darf darum die volle, freie Ausnutzung der persönlichen Fähigkeiten und Mittel kein Hemmniß und keine Hinderung finden. „Der mit Vernunft ausgestattete Mensch", sagt Quesnay, „hat den Vorzug, die natürlichen Gesetze zu betrachten und zu erfassen, um aus denselben den *größtmöglichen Vortheil* zu ziehen, ohne diesen Gesetzen und höchsten Regeln zu widerstreben. Daraus folgt, daß *ein jeder das natürliche Recht hat, von allen seinen Fähigkeiten Gebrauch zu machen*, die ihm durch die *Natur* verliehen wurden in den *Umständen*, in welche dieselbe ihn versetzt hat, unter der Bedingung, *weder sich selbst noch andern zu schaden*."[2] Dieses Recht gibt niemand preis, weder in den ersten Anfängen des gesellschaftlichen Lebens noch in dem vollständig ausgebauten Staate. Wenn vormals getrennte Horden zum erstenmal Vertrauen zu einander gewinnen, sich häufiger sehen, sich aneinander gewöhnen, sich gegenseitig helfen, schließlich durch Heiraten sich verbinden und so allmählich eine Art von Nation bilden, dann erscheinen alle verpflichtet zur gemeinsamen Vertheidigung; im übrigen aber bleibt jeder im Besitze seiner *vollen Freiheit*, unter der Bedingung *persönlicher Sicherheit* und des *Schutzes des Eigenthums* an der Wohnung und den wenigen Utensilien, über welche er verfügt. Wird das Eigenthum bedeutender und sind die mehr zerstreut liegenden Besitzthümer größerer Gefährdung durch

[1] Le droit naturel ch. 3 (*Oncken*, Oeuvres p. 368).

[2] Ibid. (*Oncken* l. c. p. 371).

Raub u. dgl. ausgesetzt, dann kann die angedeutete Verfassung der Völker nicht mehr genügen. Es bedarf nun geschriebener positiver Gesetze und einer souveränen Autorität, um dieselben durchzuführen. „Die Form der Gesellschaft hängt also mehr oder weniger von den Gütern ab, die ein jeder besitzt oder besitzen kann und deren Erhaltung und Eigenthum er sichern will. Auf diese Weise dehnen also die Menschen, welche sich in die Abhängigkeit oder vielmehr in den Schutz der positiven Gesetze und einer schützenden Obrigkeit (autorité tutélaire) begeben, die Fähigkeit, Eigenthümer zu sein, bedeutend aus, und demgemäß erweitern sie den Gebrauch ihres natürlichen Rechtes, statt ihn zu beschränken." [1] Hieraus schließt Quesnay: Eine Regierung (la puissance tutélaire) und Gesetze, die nicht das Eigenthum und die Freiheit des Erwerbes sicherstellen, sind verwerflich; sie schützen die Usurpationen der Starken, vernichten dagegen das Eigenthum und die Freiheit der Schwachen. Der Naturzustand wäre so unnatürlichen und gewaltsamen Verhältnissen vorzuziehen [2].

Die „natürliche Ordnung", welche Quesnay als l'archétype des gouvernements preist, deren Gesetze den vorzüglichsten Gegenstand der öffentlichen und privaten Unterweisung

[1] Le droit naturel ch. 4 (*Oncken*, Oeuvres p. 372 s.).

[2] Ibid. ch. 5 (*Oncken*, l. c. p. 374). — Daß die gesellschaftliche Autorität, welche Quesnay wiederholt als autorité tutélaire bezeichnet, im Grunde genommen keine wahre Autorität im ethischen Sinne (ius obligandi) ist, ergibt sich aus der Art und Weise, wie Quesnay das droit naturel dem droit légitime gegenüberstellt: „Le droit *naturel* des hommes diffère du droit *légitime* ou du droit décerné par les lois humaines, en ce qu'il est reconnu avec évidence par les lumières de la raison et que, par cette évidence seule, il est obligatoire indépendamment d'aucune contrainte; au lieu que le droit *légitime* limité par une loi positive est obligatoire *en raison de la peine attachée à la transgression*

bilden sollen [1], diese „unveränderliche, physische Socialordnung" stellt somit einen Zustand dar, in welchem jeder Mensch unter vollkommen freier Bethätigung aller seiner Fähigkeiten und unbehinderter Ausnutzung der ihm durch die concreten Verhältnisse gebotenen Möglichkeit sein „natürliches Recht", d. i. innerhalb der Gesellschaft sein Recht auf Eigenthum und Eigenthumserwerb, zur Geltung bringen kann. Die Aufgabe der staatlichen Autorität beschränkt sich dabei lediglich auf den Schutz der Person, ihrer Freiheit und ihres Eigenthums. Abgesehen von der Bezeichnung der Landwirtschaft als der Hauptquelle des Volkswohlstandes und einer systematischen Begünstigung derselben, gipfelt demnach das physiokratische System in der vollen Freiheit der Concurrenz, so daß es einem jeden gestattet sein soll, sein Los so gut als möglich zu gestalten, doch ohne Vergewaltigung eines fremden Rechtes [2]. „Qu'on maintienne *l'entière liberté du commerce;* car la police du commerce intérieur et extérieur la plus sûre, la plus exacte, la plus profitable à la nation et à l'État, consiste dans la *pleine liberté de la concurrence.*" [3]

Also Freiwirtschaft und Handelsfreiheit, innerer und äußerer Freihandel! „La police naturelle du commerce est donc la *concurrence libre et immense,* qui procure à chaque nation le plus grand nombre possible d'acheteurs et de vendeurs, pour lui assurer le prix le plus avantageux dans ses ventes et dans ses achats." [4]

---

par la sanction de cette loi, quand même nous ne le connaîtrions par la simple indication énoncée dans la loi." Le droit naturel ch. 2 (*Oncken,* Oeuvres p. 365). Despotisme de la Chine (*Oncken* l. c. p. 643 ss.).

[1] *Oncken* l. c. p. 374 s. 331.

[2] Sur les travaux des artisans (*Oncken* l. c. p. 553).

[3] Maximes générales XXV (*Oncken* l. c. p. 336).

[4] Despotisme de la Chine (*Oncken* l. c. p. 656).

5. In der Forderung der größten Freiheit für die Concurrenz trafen die Anschauungen Quesnays mit den mehr praktischen Erwägungen Vincent de Gournays zusammen[1]. Gournay baute die Freiheitsforderung nicht, wie Quesnay, auf scheinbar naturrechtlichen Erwägungen über eine von Gott gewollte „natürliche Ordnung" auf, sondern betrachtet die Individuen direct unter psychologischem Gesichtspunkte; ganz besonders leiten ihn Rücksichten der Zweckmäßigkeit und des praktischen Nutzens. Niemand, sagte Gournay, ist mehr im stande, zu thun, was dem Handel nützlich ist, als diejenigen, welche sich mit ihm beschäftigen. Es ist also vollständig überflüssig, denselben Reglements zu geben. Niemand ferner ist so interessirt, zu wissen, ob ein Handelsunternehmen, eine Fabrik, die Uebung eines Handwerks ihm vortheilhaft sei oder nicht, als derjenige, welcher den Versuch machen will. Es bedarf also keiner Corporationen und Privilegien. Niemand ist sicher, den größten Vortheil aus seiner Arbeit zu ziehen, wenn er nicht frei ist, zu handeln, wie er es versteht, sondern allerlei Untersuchungen und lästigen Formalitäten unterworfen wird. Jede Auflage auf die Arbeit und den Verkehr ist eine Last, verwirrt den Handel und entmuthigt die Kaufleute. Man gebe ihnen Freiheit für ihr Thun: *Laissez-les faire et laissez-les passer!*

Aehnliche Anschauungen hatte, von denselben psychologischen und individuell-utilitären Gesichtspunkten ausgehend, bereits früher Marquis d'Argenson, welchen die Physiokraten als

[1] Éloge historique de M. Quesnay par M. le comte d'Albon in *Oncken*, Oeuvres p. 57. M. Vincent de Gournay (intendant du commerce) gilt als Urheber der Maxime: *Laissez-faire et laissez-passer*. Die Untersuchungen über die Beziehungen zwischen Quesnay und Gournay, welche Oncken anstellte (Die Maxime Laissez-faire, ihr Ursprung, ihr Werden. Bern 1886), hatten ein im wesentlichen negatives Ergebniß.

einen ihrer Vorläufer anerkannten, vorgetragen: „Jedermann arbeitet für sich selbst; Ehre und Gewinn leiten jeden Menschen zwar im einzelnen, allein es entsteht daraus ein gemeinsames großes Ganze, wie es aus einer staatlichen Leitung nie hervorgehen kann." „Wenn man den Lebensmittelhandel frei lasse, so werde der Eigennutz der Kaufleute schon dafür sorgen, daß der Markt hinreichend mit Korn versehen sei, und das jedenfalls auf bessere Weise, als es die ausgezeichnetste Regierungskunst zu thun vermöge. Die Privatthätigkeit besorge alles am besten auch für das Gemeinwohl." „Jeder sei durch den Eigenvortheil darauf hingewiesen, das vollkommenste Fabrikat herzustellen. . . . Sein Eigenvortheil treibt ihn von selbst dazu, den Weg zu wandeln, der auch für die Allgemeinheit der vortheilhafteste ist." Also fort mit aller Leitung der Volkswirtschaft durch den Staat: „Laissez faire, telle devrait être la devise de toute puissance publique, depuis que le monde est civilisé!" [1]

Die physiokratische Freiheitslehre im Sinne Gournays findet sich ausführlich entwickelt in dem von Turgot verfaßten „Éloge de Gournay". Neue principielle Gesichtspunkte zur Begründung des freiwirtschaftlichen Princips jedoch bringt der im übrigen für das physiokratische System theoretisch und praktisch bedeutsame Intendant von Limoges und spätere Minister Ludwigs XVI. nicht [2]. Er sieht in den Lehren Gournays „Maximen des gewöhnlichen gesunden Menschenverstandes", welche schließlich auf dem Satze beruhen: im allgemeinen kennt jedermann sein eigenes Interesse besser, als ein anderer, dem dieses Interesse gleichgiltig ist. Da nun das Interesse der

[1] Oncken, Die Maxime Laissez-faire etc. S. 54. 60 f. 70 ff. Vgl. Wilh. Hasbach, Untersuchungen über Adam Smith und die Entwicklung der politischen Oekonomie (Leipzig 1891) S. 199 ff.

[2] Vgl. Lippert im Handwörterbuch d. Staatswissensch. VI (Art. „Turgot"), 286 ff.

Einzelnen mit dem allgemeinen Interesse zusammenfalle, so könne man nichts Besseres rathen, als die Menschen thun zu lassen, was ihnen beliebe[1].

Hasbach nennt d'Argenson und Gournay „Empiriker": „Sie verlangen die wirtschaftliche Freiheit aus Zweckmäßigkeitsgründen. Der erstere beruft sich außerdem auf die Geschichte zum Beweise, daß die Freiheit Wohlstand schaffe. Dagegen ruht die freiheitliche Wirtschaftspolitik Quesnays durchaus auf naturrechtlicher Grundlage."[2] Es will uns eher gefallen, wenn Hasbach an anderer Stelle[3] bloß von zwei verschiedenen „Formulirungen" der Grundsätze des ökonomischen Liberalismus in den Schriften der Physiokraten redet. Denn der Name „Naturrecht" beweist nichts, und offenbar kommt die Natur bei Quesnay besser weg als das Recht. Der Naturalismus, dem Quesnay huldigte, tritt klar zu Tage in seiner Auffassung der Gesetze des volkswirtschaftlichen Lebens, die hier mehr oder minder als Naturgesetze erscheinen und einem mathematischen Kalkül unterworfen werden[4]. Das „wohlverstandene Interesse" ferner ist im Sinne des Individualeudämonismus gefaßt. Dieser aber kennt kein uneigennütziges Streben. Sittlich wird hier das egoistische Handeln dadurch, daß der Mensch nicht dem augenblicklichen Lustgefühl

[1] Oeuvres de Turgot I (Édition Daire, Paris 1844), 270 ss. — Vgl. Hasbach a. a. O. S. 201.

[2] Hasbach a. a. O. S. 202. [3] Ebd. S. 199.

[4] Cf. *Oncken*, Oeuvres p. 440 ss. Tableau Économique. Avis au Lecteur par *Dupont* (p. 442): „Il nous suffit d'en dire que jusqu'à lui (Quesnay) la *science économique* n'avait encore été qu'une science conjecturale, dans laquelle on ne pouvait raisonner au plus que par induction; et que depuis l'ingénieuse invention de la formule du *Tableau Économique*, cette même science est devenue une *science exacte*, dont *tous* les points sont susceptibles de démonstrations aussi sévères et aussi incontestables que celles de la géometrie et de l'algèbre."

folgt, sondern seinen Gesamtvortheil im Auge behält. Das widerspricht allerdings der evidenten Thatsache des sittlichen Bewußtseins, demzufolge wir sittlich handeln, wenn wir dem Pflichtbewußtsein folgen, auch wenn es dem „wohlverstandenen" irdischen Interesse widerspricht. Doch Empirie muß man nicht immer bei den Empirikern suchen, und die richtige Ordnung der Natur findet sich am wenigsten in den naturalistischen Systemen.

6. Wenn man die Frage erheben wollte, ob der Begründer des physiokratischen Systems eine absolute, schrankenlose Freiheit der Concurrenz gefordert habe, so dürften die Freunde des liberalen Systems dies verneinen. Sie werden uns ohne Zweifel darauf hinweisen, daß Quesnay die freie Ausnutzung der individuellen Fähigkeiten und Verhältnisse nicht bloß durch die kluge Rücksicht auf das „wohlverstandene" eigene Interesse, sondern überdies durch das Verbot der Schädigung fremder Rechte beschränkt erachtet. Auch habe er überhaupt einer rücksichtslosen Geltendmachung individueller Selbstsucht durchaus nicht das Wort geredet. Im Gegentheil verlange Quesnay, daß die Regierung sich nicht in den Dienst der Privatinteressen einzelner Personen stelle, sondern die Sicherheit und das Wohl aller wahre [1]. Gerade deswegen streite Quesnay gegen Privilegien, Monopole, Zölle, weil er in denselben eine ungebührliche Begünstigung des Handels, der Manufacturen, der Zünfte erblicke. In diesem Sinne mache er geradezu die proscription de l'intérêt particulier exclusif zu einer Parole des physiokratischen Systems [2].

Gewiß fehlt es in den physiokratischen Schriften nicht an einer ausgiebigen Verwendung der Worte Moral, Gerechtigkeit, Gemeinwohl u. dgl. Man fordert die besten

[1] Vgl. z. B. Maximes générales (*Oncken*, Oeuvres p. 329 s.).
[2] Despotisme de la Chine (*Oncken* l. c. p. 655 s.).

Gesetze zum Schutze aller und zur größtmöglichen Prosperität der Gesellschaft[1]. Aber die Frage bleibt, welchen Sinn man mit diesen Worten verbindet, und welche praktische Anwendung und Geltung man den dadurch bezeichneten Begriffen innerhalb des gesellschaftlichen Lebens zuweisen will.

„Um was handelt es sich im allgemeinen bezüglich der Wohlfahrt einer Nation?" fragt Quesnay. Was ist erforderlich zur Erreichung dieses Zieles? Und er antwortet: „De cultiver la terre avec le plus grand succès possible, et de préserver la société des voleurs et des méchants. La première partie est ordonnée par l'intérêt, la seconde est confiée au gouvernement civil."[2] Also die Aufgabe des staatlichen Rechtsschutzes und der staatlichen Wirtschaftspolitik beschränkt sich auf die Bewahrung der Gesellschaft vor Dieben und sonstigen Uebelthätern. Alles andere muß dem „Interesse" der Individuen, somit ihrer vernünftigen Ueberlegung und Entscheidung überlassen bleiben. „Die Leute guten Willens bedürfen nur der Belehrungen, welche sie jene lichtvollen Wahrheiten erkennen lassen, die lediglich durch die Anwendung der Vernunft genau und lebendig erfaßt werden. Die positiven Gesetze können nur höchst unvollkommen jene intellectuelle Kenntniß ergänzen, nothwendig sind dieselben, um die Uebelthäter im Zaume zu halten und die Excesse der Leidenschaften zu unterdrücken."[3] Darum gehören denn auch zu den „positiven Ge-

[1] Maximes générales (*Oncken*, Oeuvres p. 331).

[2] Despotisme de la Chine (*Oncken* l. c. p. 643).

[3] *Oncken* l. c. p. 643: „Les hommes de bonne volonté n'ont besoin que d'instructions qui leur développent les vérités lumineuses qui ne s'aperçoivent distinctement et vivement que par l'exercice de la raison. Les lois positives ne peuvent suppléer que fort imparfaitement à cette connaissance intellectuelle, elles sont nécessaires pour contenir et réprimer les méchants et les saillies des passions."

setzen" nothwendig Strafen für die Uebertreter, während die „natürlichen Gesetze", die Gesetze der „natürlichen Ordnung", durch die Aussicht auf den eigenen Vortheil, also vermittelst des persönlichen Interesses, den Menschen zu ihrer Beobachtung antreiben [1].

Es ist in der That eine etwas wunderliche Naivetät, die ausreichende Ordnung des gesellschaftlichen Lebens von den Strafbestimmungen des Pönalcodex gegen Diebe und Uebelthäter zu erwarten, daneben auch von der Evidenz der Vortheile, welche die Beobachtung der „natürlichen Gesetze" mit sich bringt. In der Wirklichkeit dürfte ja — trotz aller Quesnayschen Noëtik und Psychologie — gar mancher sich der „Evidenz" irgend welcher Gesetze entziehen, ihre natürliche und positive „Sanction" verachten und lediglich nach der Größe des zu erhoffenden Vortheils im geschäftlichen Leben seine Entschlüsse fassen. Beweist ja doch die traurige Erfahrung, welche die Völker mit dem Princip der freien Concurrenz gemacht haben, wie raffinirt erfinderisch die Gewinnsucht ist. Criminalgesetze, welche die Person, die Freiheit, das Eigenthum schützen, reichen unter keinen Umständen aus, um der legalen und der

[1] „Les lois *naturelles* s'étudient dans des livres qui traitent à fond de l'ordre le plus avantageux aux hommes réunis en société (das sind natürlich die Schriften der Physiokraten!). Les lois *positives* ne sont que des résultats de cette étude, réduits en forme de *commandements* prescrits avec sévérité. Les lois naturelles *renferment* la règle et *l'évidence* de *l'excellence* de la règle. Les lois positives ne *manifestent* que la règle; celles-ci peuvent être réformables et passagères, et se font observer *littéralement* et sous des *peines* décernées par une autorité coactive: les autres sont immuables et perpétuelles, et se font observer *librement* et avec discernement, par des motifs *intéressants* qui indiquent eux-mêmes les avantages de l'observation; celles-ci assurent des *récompenses*, les autres supposent des *punitions*" (*Oncken*, Oeuvres p. 643).

commutativen Gerechtigkeit [1], die das Fundament jeder Wirtschaftsordnung darstellen, zur praktischen Anerkennung zu verhelfen. Der leitende Grundgedanke der civilrechtlichen, den Geschäfts- und Tauschverkehr beherrschenden Gerechtigkeit kommt in der Lehre zum Ausdrucke: Jeder Leistung soll die Gegenleistung gleichwerthig sein. „Dieses Princip klingt einfach und selbstverständlich", sagt Karl von Vogelsang [2]. „Aber man versuche heute, es als Maßstab anzulegen, und weitaus die größte Menge der einträglichsten Geschäfte, jener, welche einzig und allein zu Reichthum und Ansehen verhelfen, kann ihm gegenüber nicht bestehen. Jene ganz ungeheure Vermögensverschiebung, die sich in den letzten Decennien zu Gunsten der Plutokratie und zum raschen Ruin der Productivstände vollzogen hat, entspringt aus dem Verlassen des fundamentalen, sittlichen Wirtschaftsprincips." Eine Gesellschaft aber, in welcher die Gerechtigkeit nicht in ihrem vollen Umfange Schutz und Geltung findet, kann nicht als gegründet auf dem natürlichen Gottesrechte, nicht als der von Gott gewollten Ordnung entsprechend anerkannt werden.

Wie die Begriffe „natürliches Recht", „natürliche Ordnung", so muß das physiokratische System auch den Begriff Gemeinwohl, öffentliche Wohlfahrt vollständig verkehren, um den von ihm erstrebten praktischen Forderungen den Schein wissenschaftlicher Schlußfolgerungen zu verschaffen. „Das Land mit dem größtmöglichen Erfolg cultiviren und die Gesellschaft vor Uebelthätern und Dieben bewahren", das ist nach Quesnay der Inbegriff nationaler Prosperität. Sehen wir auch von der agrarischen Einseitigkeit des Systems völlig ab, übertragen wir die Forderung der „Cultivirung mit größt-

[1] Vgl. Liberalismus, Socialismus und christl. Gesellschaftsordnung I, 2. Kapitel, §§ 3 u. 4.

[2] Die socialen Lehren des Freiherrn Karl von Vogelsang, zusammengestellt von Dr. Wiard Klopp (St. Pölten 1894) S. 206 f.

möglichem Erfolge" auf alle Wirtschaftsgebiete ohne Ausnahme, — ist vermöge der Quesnayschen Formel etwa die öffentliche Wohlfahrt, der allgemeine Wohlstand des Volkes wirklich gesichert? Was bedeutet denn das Wort „öffentliche Wohlfahrt" anders als die auf socialen Schutz und sociale Einrichtungen gestützte Möglichkeit für alle, frei und selbstthätig ihr wahres irdisches Wohl nach Maßgabe ihrer besondern Fähigkeiten und Verhältnisse zu erreichen und das redlich Erworbene zu bewahren?[1] Wird aber jene „Möglichkeit", die als ein allen Bürgern gemeinsames Gut den Socialzweck des Staates bildet, bloß durch Criminalgesetze gegen Diebe und Uebelthäter, während im übrigen „das Interesse" alles ordnen soll[2], geschaffen und bewahrt? Gewiß ist es nicht die Aufgabe des Staates oder der innerstaatlichen Corporationen, die Individuen und ihr Können zu verdrängen, das an sich zu ziehen, was durch individuelle Kraft zu erreichen ist. Das verbietet die Vernunft, verbietet die Freiheit! Die großen socialen Mächte — Staat und Corporation — sollen erst eingreifen, wo eine Ergänzung, eine Potenzirung der individuellen Kräfte nöthig und zweckdienlich ist. Muß darum aber alle und jede natürliche, in den gegebenen concreten, persönlichen und sachlichen, Verhältnissen vorhandene Möglichkeit und Fähigkeit schon deshalb auch voll und in einer lediglich dem individuellen Interesse entsprechenden Weise zum Austrag kommen? Eine solche Harmonie zwischen dem physisch und dem ethisch Möglichen mag immerhin für Robinson Crusoe Geltung beanspruchen. Inmitten eines wohlgeordneten Gesellschaftslebens ist sie jedenfalls ein Unding, eine Quelle allgemeinen Verderbens. Die Wohlfahrt der Völker bedarf der Freiheit, aber auch der Schranken!

[1] Vgl. Liberalismus, Socialismus und christl. Gesellschaftsordnung II, 4. Kapitel, § 1.

[2] Despotisme de la Chine (*Oncken*, Oeuvres p. 643).

Soweit keine Collision mit fremdem Rechte oder mit dem Gemeinwohle des Volkes in Frage kommt, gehört der freien Bethätigung und Ausnutzung aller Kräfte und Möglichkeiten das Terrain. Wo aber das Privatinteresse mit dem öffentlichen Interesse collidirt, muß der individuelle Vortheil sich beugen vor dem Gemeinwohl des Standes und der Nation. So erheischt es die legale Gerechtigkeit, deren Wahrung nur dort sich ganz und in gehöriger Weise vollzieht, wo nicht bloß das Recht und das Interesse der Individuen, sondern auch das höhere Recht und das Interesse der nationalen und der Standesgesamtheit durch den Staat und durch die berufsgenossenschaftlichen Corporationen energischen Schutz finden.

Es ist darum nicht die beste, sondern die schlechteste, bis in ihre Fundamente hinein unsittliche, ungerechte Gesellschaftsordnung, in der man für jede physische, in den realen Verhältnissen *mögliche* und *vortheilhafte* Geltendmachung einer *individuellen* Fähigkeit auch deren *Verwirklichung* als ein Recht beanspruchen kann. Man verwirft diesen Grundsatz, wenn es sich darum handelt, Person und Eigenthum des Individuums zu schützen, während man ohne Bedenken das Gemeinwohl des Volkes schutzlos dem freien Spiel der Kräfte überantwortet. Ausbeuterische Unternehmer, die sich im rasenden Weltconcurrenzkampfe gegenseitig wirtschaftlich abwürgen, — ausgebeutete Arbeiter, auf deren materielle und sittliche Unkosten jener Concurrenzkampf geführt wird — ein theilweise in das Proletariat hinabsinkender Bauern- und Handwerkerstand: das ist das wahre Bild des ordre naturel, der prospérité nationale im Sinne des physiokratischen Systems.

7. Die Physiokraten hatten gegenüber dem Merkantilismus die Natur wieder in ihre Rechte einsetzen wollen, waren aber dabei der Einseitigkeit verfallen, den Grund und Boden als die alleinige Quelle eines dauernden Ueberschusses der Ergebnisse der Production über deren Aufwand hinzustellen.

Dem gegenüber betonte nun Adam Smith[1], daß die menschliche Arbeit eigentliche Quelle des Wohlstandes sei („Industriesystem").

Die Bezeichnung „Smithianismus" bezieht sich vorzugsweise auf den von Adam Smith vertheidigten wirtschaftlichen Liberalismus, und dieser ist es, der im folgenden uns beschäftigen soll.

3. Die moralphilosophischen Voraussetzungen des Smithianismus.

1. Es gab eine Zeit, in welcher Adam Smith allgemein nicht nur als Vater, sondern auch als Vollender der wissenschaftlichen Nationalökonomie gepriesen wurde, als einer jener gewaltigen „Heroen der literarischen Weltbühne", auf deren Wort hin sich die Nebel des Zweifels und Irrthums zerstreuten, — eine Zeit, wo sein Hauptwerk über „Die Natur und Ursachen des Reichthums der Völker" als „eine der wenigen, aber machtvollen Schöpfungen des Menschengeistes" galt, „die als glänzende Manifestationen des ewig und ununterbrochen sich entwickelnden Culturlebens in allen Jahrhunderten, ja Jahrtausenden nur einmal hervorzutreten pflegen, den Ideen- und Gedankenschatz ganzer Weltalter zu einheitlicher Totalität zusammenfassen, als Zeichen der Zeit und der sie bewegenden Ideen und Principien erscheinen und so auch die eigentlichen Marksteine des Civilisations- und Entwicklungsganges der gesamten Menschheit bilden"[2]. Und heute? —

---

[1] Geboren am 5. Juni 1723 als Sohn eines Zollcontroleurs zu Kirkaldy in Schottland, wirkte er eine Zeitlang als Professor in Edinburgh, dann in Glasgow und starb am 17. Juli 1790 zu Edinburgh als königlicher Zollcommissar für Schottland.

[2] J. Kautz, Theorie und Geschichte der Nationalökonomik II (Wien 1860), 411. 447 f.

Wenn heute der schottische Denker aus seinem Grabe erstehen, wenn er sehen könnte, wie tief die „klassische" Nationalökonomie gesunken, wie man sie in der Wissenschaft fast allgemein als „kapitalistisch, atomistisch, abstract und volksfeindlich" bezeichnet, — wenn er, dem ein Fox, Wilberforce, ein Pitt, Canning, Peel u. a. nicht zum geringsten Theil ihren Ruhm zu verdanken schienen, wenn er davon Kunde erhielte, daß die moderne Staatspraxis seine und seiner Schüler Lehre verläugnet, daß Fürst Bismarck sich gegen „den Verdacht, ein Politiker im Geiste des ‚Reichthums der Völker' zu sein, wie gegen den Vorwurf eines intellectuellen und moralischen Gebrechens" vertheidigen ließ: dann möchte wohl — um Mengers Wort zu gebrauchen — „der entthronte Fürst der Wissenschaft, der in Ungnade gefallene Berather der leitenden Staatsmänner, er, den man einst als die sechste Großmacht pries, klagend mit Hekuba ausrufen:

Quondam maxima rerum,
Nunc trahor exul, inops."

Indessen der Niedergang der alten, der klassischen Nationalökonomie bedeutet mehr als die Preisgabe einer überlebten Lehre in Theorie und Praxis, mehr als die Emancipation der Volkswirtschaftslehre und der Wirtschaftspolitik von den Ideen, die Adam Smith im „Reichthum der Völker" niedergelegt. Der Sturz des stolzen Baues klassischer Oekonomie erschüttert zugleich die Stellung der bisheran politisch mächtigsten Partei: die Verläugnung der alten ökonomischen Doctrin verkündet dem Liberalismus, daß seine letzte Stunde gekommen ist. Offen gesteht Karl Menger, o. ö. Professor der Staatswissenschaften an der Wiener Universität, jenen innern Zusammenhang zwischen der politischen Machtstellung des Liberalismus und seinem wirtschaftlichen Programm ein. „Die liberale Partei hat von dem Momente an, wo sie der Be-

völkerung die politischen Grundrechte gesichert hatte, die Hauptkraft aus ihrem wirtschaftlichen Programm geschöpft. Es waren Fragen des Staatshaushaltes und der Wohlfahrtspolitik, welche sie in erster Linie beschäftigten. Die sorgsame Pflege der ökonomischen Interessen hatte ihr die Herzen der Völker gewonnen. Von dem Momente an, wo die Smithsche Lehre für widerlegt und abgethan galt, hatte die liberale Partei — einem Antäos gleich — jenen Boden verloren, aus welchem sie ihre hauptsächliche Kraft schöpfte. Der Niedergang der alten, der Sieg der neuen Nationalökonomie hat mehr als irgend ein Wandel der öffentlichen Meinung zur Verschiebung des Machtverhältnisses der politischen Parteien, zur Zurückdrängung des Liberalismus, selbst jenes im edelsten Sinne des Wortes, beigetragen. Die in der Wissenschaft und unter den Praktikern zur Herrschaft gelangte Meinung, daß das Smithsche System durch die neuern Entwicklungen der deutschen Wissenschaft widerlegt, die klassische Nationalökonomie abgethan sei, bedeutet eine Thatsache von weittragender politischer Bedeutung. Die liberale Partei hat den Zusammenhang mit der ökonomischen Wissenschaft und damit die sichere Stütze und Führung in ökonomischen Dingen, das Vertrauen in ihr ökonomisches Programm eingebüßt." [1]

Wohl mag daher das Verlangen nach politischer Machtstellung nicht ohne Einfluß auf das Urtheil und Verhalten mancher Parteigänger des Liberalismus geblieben sein, wenn dieselben alle Kräfte daran setzten, um die alte klassische Nationalökonomie gegenüber den neuern socialpolitischen Schulen zu vertheidigen. Andererseits gebührt den Bemühungen einzelner hervorragender Nationalökonomen, welche Adam Smith gegen übertriebene Anschuldigungen in Schutz nahmen, volle Anerkennung. Behält ja auch der wissenschaftliche Gegner An-

[1] „Neue Freie Presse" (Wien 1891) Nr. 9470 u. 9472.

spruch darauf, mit Gerechtigkeit und der Wahrheit gemäß beurtheilt zu werden.

Daß in der That die klassische Nationalökonomie auch heute noch kein von der Theorie völlig preisgegebenes System ist, das beweisen u. a. die Aufsätze, welche Professor Aug. Oncken letzthin unter der charakteristischen Ueberschrift: Das Adam Smithsche „Problem" veröffentlichte[1]. Oncken nimmt hier entschieden Stellung gegenüber den deutschen „Kathedersocialisten", insbesondere gegen Gustav Schmoller[2]: „In einem Artikel ‚Volkswirtschaft' des Handwörterbuchs der Staatswissenschaften, in einer Abhandlung, von welcher der Verfasser, G. Schmoller, selbst sagt, daß sie das ‚Facit seiner allgemein theoretisch-wissenschaftlichen Bestrebungen bilde', ist zu lesen: ‚A. Smith hat das wirtschaftliche Leben im kleinen gut beobachtet, im übrigen war er ein Stubengelehrter, der aber auch aus abgeleitetem Materiale Bedeutsames zu machen wußte. Ricardo war ein Mann ohne wissenschaftliche Bildung, aber mit reicher praktischer Geschäftserfahrung.' Demgegenüber — so fährt Schmoller fort — hätten Männer, wie Galiani, Necker, J. G. Hoffmann, Thünen, Rümelin u. a., weil praktische und theoretische Schulung verbindend, ‚Vollendetes' geleistet. Man traut seinen Augen nicht! Smith und Ricardo auf der wissenschaftlichen Stufenleiter unter J. G. Hoffmann, Rümelin u. s. w. gestellt! In seiner Berliner Rectoratsrede hat derselbe Autor gleichsam im Namen des Kathedersocialismus den eigentlichen Beginn der Nationalökonomie als Wissenschaft erst vom Jahre 1870 an datirt, d. h. beiläufig von dem Zeitpunkte, wo sich der Kathedersocialismus im ‚Verein

[1] Vgl. „Zeitschrift für Socialwissenschaft", herausgegeben von Dr. Julius Wolf, Professor der Staatswissenschaften zu Breslau. I. Jahrg. (Berlin 1898), 1., 2. u. 4. Heft.

[2] A. a. O. 1. Heft S. 25 ff.; 2. Heft S. 101 ff.; 4. Heft S. 276 ff.

für Socialpolitik', dessen Haupt Schmoller ist, constituirt hat. Alles vorher Geleistete falle nur als ‚Geburtswehen, Keime und Ansätze' in Betracht. Gegen eine so schiefe und von Ueberhebung strotzende Classification hat die Wissenschaft bisher nicht protestirt. Wenn bei einer Gelegenheit, so war das Schweigen hier aber nicht geboten. Darum haben wir, da andere, vielleicht Berufenere sich nicht geäußert haben, nur eine Pflicht zu erfüllen geglaubt, indem wir die geschichtliche Wahrheit den Entstellungen und Vergewaltigungen gegenüber, deren Object sie so lange war, wieder in ihr Recht einzusetzen suchten. Trotz Gust. Schmoller wird Ad. Smith der Nachwelt als ein Höherer dastehen als J. G. Hoffmann und Rümelin, trotz Schmoller werden jene, die nach uns kommen, zu Ad. Smith wallfahren und nicht zu Hoffmann oder Rümelin, zu Ad. Smith als einer Quelle lauterer Wahrheit und eines — nach den Bedingungen seiner Zeit gemessen — vollkommen sympathischen Verständnisses für jedes ‚Departement' und jede Klasse der nationalen Volks- und Socialwirtschaft."

Wir wollen hier nicht entscheiden, ob und inwieweit die angefochtenen Aeußerungen Schmollers in der That eine Uebertreibung einschließen. Jedenfalls hat auch Schmoller ein offenes Auge für unbestreitbare Verdienste Smiths zu bewahren gewußt. „Die Theorie Adam Smiths", sagt er[1], „bedeutete einen großen, ja den größten bis gegen 1860—1870 in unserer Wissenschaft vollzogenen Fortschritt. Indem er das ökonomische Marktgetriebe, die Arbeitstheilung, die wirtschaftliche Wechselwirkung der großen socialen Klassen einmal ganz für sich betrachtete, die menschliche Arbeit und die wichtigsten psychischen Triebfedern des geldwirtschaftlichen Verkehrs unter-

[1] Ueber einige Grundfragen der Socialpolitik und der Volkswirtschaftslehre (Leipzig 1898) S. 326.

suchte, indem er das bisherige Wissen zu einem geordneten, übersichtlichen System zusammenfaßte, ... hatte er dem praktischen Leben und der Wissenschaft den größten damals möglichen Dienst geleistet."

Heute aber hieße es „sich dem Fortschritt und der Entwicklung entgegenstemmen, wenn man absterbende, überlebte Richtungen und Methoden den höherstehenden und ausgebildetern gleichstellte: weder stricte Smithianer noch stricte Marxianer können heute Anspruch darauf machen, für vollwerthig gehalten zu werden" [1].

Der Smithianismus hat sich in der That überlebt und mußte sich überleben, weil er von Anfang an, auf philosophisch unhaltbaren Voraussetzungen beruhend, dauernder Lebensfähigkeit entbehrte.

2. „Kein Schriftsteller" — hat einmal Möhler treffend gesagt — „steht isolirt und so unabhängig in seiner Zeit und Umgebung da, daß er nicht mit tausend Fäden an dieselbe geknüpft wäre, mit der er denkt, fühlt und strebt." [2] Außer der Individualität, der persönlichen Geistes- und Herzensrichtung des Schriftstellers, übt die seiner Epoche eigenthümliche Weltanschauung, neben den äußern, historisch gegebenen Verhältnissen, den tiefgreifendsten Einfluß auf die Grundlegung und Gestaltung wissenschaftlicher Systeme aus. Wollen wir darum den principiellen Standpunkt, von welchem aus Adam Smith das wirtschaftliche Leben der Völker betrachtete, voll und richtig erfassen, so müssen wir vor allem die Zeitverhältnisse und die allgemeine Ideenbewegung berücksichtigen, die seine Epoche beherrschten.

Die absolutistischen Ausschreitungen des Merkantilismus und des wirtschaftlichen Polizeistaates hatten eine Reaction zu

[1] Schmoller a. a. O. S. 341.

[2] Vgl. Patrologie I, 40.

Gunsten der Freiheit herausgefordert und bereits im physiokratischen System gefunden. Ganz besonders aber war das engere Milieu seiner englischen Heimat geeignet, Adam Smith in den Dienst einer extremen Freiheit zu stellen. Erwin Nasse hat auf diesen Einfluß hingewiesen mit den Worten: „In keinem Lande, mit Ausnahme vielleicht von Oberitalien und den Niederlanden, war schon im Mittelalter die Geldwirtschaft so entwickelt wie in England. Die vortrefflichen Verkehrsverhältnisse des Landes, seine reich gegliederten Küsten, die Abwesenheit trennender Gebirgszüge im Innern, die kräftige Staatsgewalt, die wirksamen communalen Polizeiordnungen hatten die Entwicklung des innern sowohl wie des auswärtigen Handels gefördert. Freie, in Geld gelohnte Tagelöhner, Zeitpächter und Eigenthümer waren schon im Mittelalter an Stelle der leibeigenen Bauern und mit Frohndiensten bewirtschafteter Höfe, ohne Dazwischenkunft des Staates, wie von selbst getreten. In rapider Entwicklung hatte dann im 16. Jahrhundert Handel und Schiffahrt und die wichtige Wollindustrie sich gehoben, und nach einer kurzen Unterbrechung während der Unruhen des 17. Jahrhunderts hatte sich dieser Fortschritt im 18. Jahrhundert nur in um so rascherem Tempo wieder eingestellt. Das wachsende Kolonialreich bot den Kaufleuten, Rhedern und Pflanzern eine reiche Ausbeute, der europäische Zwischenhandel ging aus den Händen Hollands in die Englands über, um die Mitte des 18. Jahrhunderts beginnt die Verhüttung der reichlich vorhandenen Eisenerze mit den in unerschöpflicher Menge sich darbietenden Kohlen, bald darauf durchzieht sich das ganze Land in wenigen Jahrzehnten, ohne jede staatliche Hilfe, mit einem dichten Kanalnetz, und die angeregte wirtschaftliche Thatkraft zeigt sich in der Erfindung der Spinn-, Webe- und endlich der Dampfmaschine: Fortschritte, welche dem commerciellen Primate Englands den industriellen in kurzer Zeit hinzufügen. Auf diesem Boden

und in diesem Moment nun tritt Adam Smith auf und thut mit den schlagendsten Gründen dar, wie die alten, auf ganz anderer Technik und Betriebsart beruhenden gewerblichen Ordnungen, die Privilegien der Zünfte und der incorporirten Städte, die siebenjährige Lehrzeit der Lehrlinge, die Beschränkung der Freizügigkeit, den gewerblichen Fortschritt überall hemmen; er zeigt, welcher Gewinn für den Erfolg der gesamten wirtschaftlichen Thätigkeit aus der Entfesselung der überall so mächtig emporbrechenden individuellen Energie entspringen müsse. Er weist nach, wie man dieser Regsamkeit der Einzelnen es überlassen könne, die fruchtbarste Anwendung ihrer Arbeitskraft und ihres Kapitals zu finden, wie sie einer Hinleitung auf einzelne Industriezweige durch Schutzzoll und Prämien nicht bedürfe; er führt aus, wie der Export der eigenen Producte sich nicht entwickeln könne, wenn man die Einfuhr fremder Waren möglichst verhindere."

Dazu kam, daß in den Tagen Adam Smiths das individualistische Princip im Freidenkerthum seine größten Triumphe feierte und alle Gebiete des Denkens, Wollens und Handelns wie im Fluge eroberte. Indem Smith verlangte, ein jeder solle unbehindert seinen Vortheil suchen können, blieb er in vollem Einklang mit den philosophischen Grundanschauungen seiner Zeit, mit den Ideen, die er selbst als Professor der empirischen Moralphilosophie zu Glasgow jahrelang vertreten hatte.

Will man den Nationalökonomen Adam Smith richtig verstehen, so darf man also das historische und nationale, praktische und theoretische Milieu nicht vergessen. Man muß insbesondere vor Augen behalten,

1) daß A. Smith dem naturalistischen Deismus huldigte;
2) daß er ein hervorragendes Mitglied der schottischen Moralphilosophenschule war;
3) daß er durch die individualistische Staatsphilosophie seiner Zeit beeinflußt wurde.

3. Würde uns die „natürliche Theologie", welche Adam Smith als Nachfolger Hutcheſons in Glasgow im erſten Theile ſeiner akademiſchen Vorleſungen zu behandeln pflegte, erhalten geblieben ſein, ſo könnten wir uns wohl in manchen Punkten ein klareres Urtheil über den philoſophiſchen Standpunkt Smiths bilden. Allein, wenn wir auch darauf verzichten müſſen, bis ins einzelne genau ſein philoſophiſches Glaubensbekenntniß feſtſtellen zu können, ſo tritt dennoch insbeſondere aus der im Jahre 1759 veröffentlichten „Theory of moral sentiments" die deiſtiſche Weltanſchauung im Sinne M. Tindals [1] mit aller nur wünſchenswerthen Klarheit hervor, ſo daß ein berechtigter Zweifel über Smiths Geiſtesrichtung kaum mehr möglich bleibt.

Gott hat die Welt erſchaffen zum Zweck der menſchlichen Glückſeligkeit. Wie die Uhr ihre Aufgabe erfüllt, wenn die Bewegung der Räder keine Störung erfährt, ſo wird der Menſch, die Menſchheit beglückt, ſofern die natürlichen Geſetze, die das Räderwerk unſerer Triebe und Leidenſchaften beherrſchen, zur vollen Geltung gelangen. Die Gegenwart Gottes in der Welt und ſeine Wirkſamkeit in den Naturgeſetzen wird dabei nicht beſtritten [2].

---

[1] *John Leland*, D. D., A View of the principal Deistical Writers I (London 1754), 149 ff.

[2] A. Smith gehörte nicht zu jenen extremen Deiſten, welche die Erhaltung der Welt durch Gott und eine göttliche Vorſehung läugneten. Einer der vorzüglichſten Kenner des engliſchen Deismus, Robert Flint, beſtreitet überhaupt, daß in dieſer abſoluten Scheidung Gottes von der Welt das Weſen der deiſtiſchen Lehre geſucht werden dürfe: „Christian apologists, as a rule, when speaking of the so called ‚English deists', represent them as having denied that God was present and active in the laws of nature. This is erroneous and unfair. One or two of them may have done so, but certainly what as a body they denied, was merely that God worked otherwise than through natural laws. It is curious that

Verschiedene Nationalökonomen sind der Ansicht, der Verkehr, den Smith mit den hervorragendsten Physiokraten und Encyklopädisten gepflogen, als er den jungen Herzog Buccleugh auf einer Bildungsreise nach Frankreich (1763—1766) begleitete, habe eine Umwandlung seiner Weltanschauung in der Richtung des Materialismus zur Folge gehabt. So meint Hildebrand, „nicht mit Unrecht habe man an der Smith'schen Lehre", wie sie in seinem Hauptwerke „Der Reichthum der Völker" niedergelegt ist, „den Materialismus getadelt" [1]. Im gleichen Sinne äußert sich Karl Knies in seiner „Politischen Oekonomie vom geschichtlichen Standpunkte", wo er vom „ethischen Materialismus der ältern Nationalökonomik" spricht [2].

Klarer und bestimmter noch wird diese Ansicht von Lujo Brentano ausgesprochen [3]: „Die ‚Untersuchung über Natur und Ursachen des Reichthums der Völker' erschien in den ersten Monaten des Jahres 1776. Zehn Jahre hatte A. Smith in ländlicher Zurückgezogenheit daran gearbeitet. Unmittelbar nach seiner Rückkehr aus Frankreich hatte er die Arbeit begonnen. Dort hatte er während eines zwölfmonatlichen Auf-

the orthodox writers, who first unjustly accused the deists of representing God as having withdrawn from His universe, and abandoned it to its own resources, have frequently the same charge now brought against themselves. It is very common, for instance, to find Paley and other natural theologians of the eighteenth century censured as having imagined that God made the universe as a watchmaker makes a watch, and then left it to itself, merely looking on to see how it goes. Of course the censure has no foundation whatever, and only shows discreditable carelessness and ignorance in those who pronounce so unjust a judgment." *Robert Flint*, D. D., Anti-Theistic Theories. Second Edition (Edinburgh and London 1880) p. 443 f. Vgl. Hasbach a. a. O. S. 7.

[1] Die Nationalökonomie d. Gegenwart u. Zukunft (1848) S. 31.

[2] Neue Auflage (1883) S. 244.

[3] Das Arbeitsverhältniß gemäß dem heutigen Recht (1877) S. 60.

enthaltes in Paris bei dem ‚Atticus' der Encyklopädisten, Helvetius, mit den Männern verkehrt, welche dieser nach literarischem Ruhm dürstende Generalpächter an seinem Tische versammelte, um die Quintessenz ihrer Ideen zu erlauschen und in dem Buche ‚De l'esprit', dem Codex des Individualismus, zu veröffentlichen. Und wie groß der Einfluß dieses Umganges auf Adam Smith war, können wir ermessen an dem Umschwung, den er in seinen Grundanschauungen bewirkte. Bekanntlich hatte A. Smith 1759 eine ‚Theorie der moralischen Gefühle' veröffentlicht, der gemäß sittliche Handlungen nur die sind, welche die Zustimmung (Sympathie) des wohlunterrichteten unparteiischen Zuschauers finden. Von der Rücksicht auf diese Zustimmung werden nach ihm die Menschen bei ihrem Handeln bewegt, und er schreibt: ‚Jene ganze Erklärung der menschlichen Natur, welche alle Gefühle und Neigungen aus der Selbstliebe ableitet, welche so viel Lärm in der Welt gemacht hat, welche jedoch meines Wissens noch nie ganz und ausführlich auseinandergesetzt wurde, scheint mir aus einem confusen Mißverständniß des Systems der Sympathie entstanden zu sein.' In der Untersuchung über den Reichthum der Nationen dagegen theilt er völlig die Ansichten des Buches von Helvetius über die Natur des Menschen und den Eigennutz als die einzige Triebfeder menschlichen Handelns." Ebenso urtheilt von Skarżynski[1]: „Unter dem Einflusse Hutchesons und Humes war Smith Idealist, solange er in England blieb. Nach dreijähriger Berührung mit dem Materialismus, der in Frankreich herrschte, kehrte er nach England als Materialist zurück. Auf diese ganz einfache Weise erklärt sich der Gegensatz der vor der Reise nach Frankreich geschriebenen ‚Theory' (1759) zu dem nach seiner Rückkehr aus Frankreich verfaßten ‚Wealth of Nations' (1776)."

[1] Adam Smith als Moralphilosoph und Schöpfer der Nationalökonomie (1878) S. 183.

Allein diese „einfache Weise" der Erklärung ist heute nicht mehr haltbar. Adam Smith war kein Materialist, als er den „Reichthum der Völker" schrieb; andererseits reicht sein in der „Theorie der moralischen Gefühle" dargelegter moralphilosophischer Standpunkt völlig aus zum Verständniß der einseitigen Hervorkehrung der Selbstliebe im „Wealth of Nations".

Es liegt zunächst kein genügender Grund vor, einen Umschwung der Weltanschauung Adam Smiths vom naturalistischen Deismus zum offenen Materialismus, und zwar im Anschluß an die Reise nach Frankreich, anzunehmen. Viele Gründe sprechen vielmehr dagegen. Die französischen Freunde Smiths: D'Alembert, Helvetius, Marmontel, Rochefoucauld, Quesnay, Dupont de Nemours, Turgot, waren *nicht alle* Materialisten, insbesondere Turgot nicht, mit dem Smith am meisten verkehrte. Uebrigens beweist der bloße Verkehr mit Materialisten noch keineswegs, daß A. Smith selbst zum Materialisten geworden. Er stand auch in engster Beziehung zu David Hume, ohne dessen Skepticismus zu theilen. Und wie wäre es möglich gewesen, daß Smith die auf deistischer Weltanschauung gegründete „Theory of moral sentiments", in welcher er immerfort das Dasein eines persönlichen Gottes und Schöpfers der Welt anerkennt, noch im letzten Jahre seines Lebens (1790) in sechster revidirter und ergänzter Auflage erscheinen ließ, ohne daß hier sein angeblicher Uebergang vom Deismus zum Materialismus irgendwie zum Vorschein gekommen wäre?[1] Wie hätte er in der Vorrede zu dieser sechsten Auflage die Zusammengehörigkeit der „Theorie der moralischen Gefühle" und des Buches vom „Reichthum der Völker" ausdrücklich betonen

[1] Cf. *Buckle*, History of civilization in England II (1861), 432 ff. — Aug. Oncken, Adam Smith und Immanuel Kant I (Leipzig 1877), 87 ff., und in „Zeitschrift für Socialwissenschaft": Das A. Smithsche Problem S. 29 ff. — Richard Zeyß, Adam Smith und der Eigennutz (1889) S. 5 ff.

können, wenn die in dem erstern Werke zu Grunde gelegte Weltanschauung nicht auch für das zweite ihre Geltung bewahren sollte?[1] Auch in den Schriften der französischen Physiokraten und Encyklopädisten findet sich keine Andeutung, welche auf einen Gesinnungswechsel Smiths infolge seiner französischen Beziehungen schließen ließe. Der englische Biograph A. Smiths, John Rae[2], der alle Quellen über die französische Reise

[1] Da ein Exemplar der sechsten, d. i. der letzten von A. Smith selbst besorgten Auflage der Theory of moral sentiments von uns nicht erlangt werden konnte, andererseits die Aenderungen und Zusätze der sechsten Auflage zuweilen als solche charakterisirt werden sollten, so haben wir neben der ältern deutschen uns zugänglichen (Braunschweiger) Ausgabe im folgenden noch die achte englische Ausgabe (London 1797) und überdies die von Kosegarten besorgte, mit einem die Zusätze der sechsten Smithschen Ausgabe enthaltenden Ergänzungsbande versehene Ausgabe benützt. The Theory of moral sentiments I (8th ed., London 1797), Advertisement p. VI. VII: „In the last paragraph of the first Edition of the present work, I said that I should in another discourse endeavour to give an account of the general principles of law and government, and of the different revolutions which they had undergone in the different ages and periods of society; not only in what concerns justice, but in what concerns police, revenue and arms whatever else is the object of law. In the Enquiry concerning the Nature and Causes of the Wealth of Nations, I have partly executed this promise, at least so far as concerns police, revenue and arms. What remains, the theory of jurisprudence, which I have long projected, I have hitherto been hindered from executing etc." Die Zusammengehörigkeit beider Werke wird anerkannt von Richard Zeyß a. a. O., Hasbach, W. Paszkowski in seiner Dissertation über „A. Smith als Moralphilosoph" (1890), Alb. Delatour in dem von der „Académie des Sciences morales et politiques" preisgekrönten Werke: „Adam Smith, sa vie, ses travaux, ses doctrines" (1886). Vgl. auch Leser im Handwörterbuch d. Staatswissensch. V (Art. „A. Smith"), 680 ff. — Oncken, Das Adam Smith-Problem a. a. O. S. 29 f.

[2] Life of Adam Smith (London 1895).

genau erforschte, weiß nichts von einer Sinnesänderung des schottischen Moralphilosophen zu berichten, und der von James Bonar 1894 veröffentlichte Catalogue of the Library of Adam Smith beweist, daß die Literatur des französischen Materialismus, bis auf das wenig bedeutende „Système social" Holbachs, unter den Büchern A. Smiths nicht vertreten war. Schließlich verweist Oncken[1] auf das durch Edwin Cannan[2] veröffentlichte Collegienheft eines Schülers A. Smiths. Die Aufzeichnungen wurden im Jahre 1763 gemacht, also unmittelbar vor der Reise Smiths nach Frankreich (Anfang 1764). Sie zeigen, daß Smiths ökonomische Lehre im wesentlichen schon vor seinem persönlichen Umgange mit den Physiokraten und Encyklopädisten fertig war.

Für uns gilt also Adam Smith zur Zeit, wo er den „Wealth of Nations" in seiner heutigen Gestalt schrieb, keineswegs als Materialist, sondern noch immer als ein Anhänger des naturalistischen Deismus, wie er damals die „aufgeklärten" Geister Englands beherrschte. Ja, wir erkennen überdies an, daß gerade die in der „Theory of moral sentiments" entwickelten Grundsätze und Lehren zu der unmittelbaren principiellen Unterlage gehören, auf welcher der stolze Bau der „Untersuchung über das Wesen und die Ursachen des Reichthums der Völker" sich erhebt. Das richtige Verständniß der ökonomischen und socialen Anschauungen Smiths ist deshalb bedingt durch die Kenntniß ihrer moralphilosophischen Voraussetzungen.

4. Wenn von den Principien der Moral gehandelt wird, so müssen Adam Smith zufolge zwei Fragen beantwortet werden.

---

[1] Das Adam Smith-Problem a. a. O. S. 31 ff.

[2] Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms, delivered in the University of Glasgow by Adam Smith, reported by a Student in 1763 (Oxford 1896).

Erstens: In was besteht die sittliche Güte einer Handlung, das innerste Wesen der Tugend?

Zweitens: Durch welches Vermögen erkennen wir das Gute und Böse, unterscheiden wir die Tugend vom Laster?

Das Wesen der Tugend verlegt Smith in die Verbindung von Schicklichkeit und Verdienstlichkeit [1].

[1] „Theorie der moralischen Empfindungen". Nach der dritten englischen Ausgabe übersetzt (Braunschweig 1770) S. 27 ff. 464. — Ludwig Theobul Kosegarten bemerkt in der Vorrede der von ihm (Leipzig 1791) herausgegebenen Uebersetzung der „Theorie der sittlichen Gefühle", die Untersuchungsart A. Smiths sei „vollkommen ordentlich, doch aber etwas diffus und versteckt". „Denjenigen, der sich an die äußerst bestimmte Sprache der kritischen Schule gewöhnt hat, muß ich bitten, das etwanige Schwankende und Schwebende, das ihm in dieser Darstellung auffallen sollte, nicht mir, sondern der Natur jedes auf materiale Principe gebauten Sittensystems zuzuschreiben, das eben seiner Materialität halber kein sicheres, haltbares Object zu fassen, mithin auch nicht auszudrücken vermag." Kosegarten (a. a. O.) meint, A. Smith, der einen Allgemeinbegriff der Tugend nicht biete, habe darunter mit Hume „den allgemein gebilligten Charakter der Handlungen" verstanden. In den Zusätzen zur sechsten Auflage findet sich ein neuer sechster Theil über den Charakter der Tugend beigefügt (The Theory of moral sentiments [8th ed., London 1797], vol. II, part VI. Of the Character of Virtue p. 49 ff.). Kosegarten schreibt mit Bezug hierauf in dem zweiten Ergänzungsbande seiner Uebersetzung (Leipzig 1795, Vorbericht S. v), man finde auch hier „keine eigentlich wissenschaftliche, viel weniger aus allgemein giltigen Principien der praktischen Vernunft abgeleitete Erklärung, Feststellung und Zergliederung dieses allerwichtigsten Begriffes, wohl aber eine geschichtliche Uebersicht seiner hauptsächlichsten Erweisungen, Aeußerungen und (meistens pathologischer) Triebfedern; manche feine Beobachtung der Menschenkunde, manche triftige Rathgebungen der Lebensklugheit, manche beredte Schilderung und erwärmende Empfehlung des Achtungswürdigsten im Menschen." Kurz, die leichte aber anziehende Art der empiristischen Schriftsteller jener Zeit findet sich auch bei A. Smith. Eine Summe interessanter Details mit zartfühligen Bemerkungen, aber ohne wissenschaftliche Klarheit und Tiefe.

„Schicklich" ist „die Empfindung oder Neigung unseres Herzens, von welcher die Handlung herrührt, und wovon das Tugendhafte und Lasterhafte in derselben einzig und allein abhängt", wenn diese Leidenschaft ihrer Ursache, ihrem Beweggrunde oder dem Gegenstande, der sie erregt, entspricht, z. B. wenn der Zorn, die Trauer nicht größer ist, als die Beleidigung oder das Unglück zu fordern scheint, oder wenn man nicht mehr und nicht lauter lacht, als der Witz es verdient.

Das Verdienst oder die Schuld der Handlung wird bestimmt durch die wohlthätige oder schädliche Natur der Wirkungen, auf welche die Leidenschaft abzielt.

In Beantwortung der zweiten Frage, nach dem subjectiven Erkenntnißprincip, vermöge dessen wir das Gute vom Bösen unterscheiden, stimmt Adam Smith insofern mit Hutcheson überein, als er nicht in der Vernunft, sondern zunächst im Gefühl den subjectiven Grund der Billigung zu finden glaubt. Aber er verneint die Behauptung Hutchesons und anderer, daß dieses „moralische Gefühl" ein besonderes Vermögen, speciell eine neue Erkenntnißkraft, analog den äußern Sinnen sei. Adam Smith begnügt sich mit der allgemeinen Bezeichnung: Sympathie oder Gefühl der Sympathie, ohne näher auf das innere Wesen desselben einzugehen, nur daß die Sympathie als eine spontan, instinctiv wirkende Kraft erscheint. „Es ist der Quell der Billigung und Mißbilligung, die der verschiedenartige Charakter der Handlungen uns abdringt, kein anderer als die Sympathie oder der allen Menschen eigene Hang, ihren Platz mit dem Platz eines andern zu vertauschen, und so seine ganze Persönlichkeit, seine Gesinnungen, Affecte und Leidenschaften zu theilen und gleichsam sich selber zuzueignen." [1]

[1] In dieser Weise hat Kosegarten (a. a. O. I, Vorrede) die „Sympathie" bei Adam Smith verstanden. Auf S. 12 macht er die Bemerkung: „Mich dünkt, daß der Verfasser die Sympathie zu viel

Versetze ich mich in die Lage eines andern und finde ich, daß ich in der gleichen Lage ähnlichen Leidenschaften im nämlichen Grade Raum geben würde, so muß ich sein Verhalten als gut und schicklich billigen [1]. Wollen wir ein Urtheil fällen

raisonniren lasse: die Sympathie ist ursprünglich Instinct, und der raisonnirt nicht." Das weist Kosegarten („der Vernunftweisheit Doctor, der Wolgastischen Schule Rector") aus den Beobachtungen nach, welche er an seinem einjährigen Töchterchen gemacht habe. Minchen weine mit den Weinenden, „breche in das fröhlichste Gekreische aus", wenn jemand lache, „wimmere", wenn der Vater Kopfweh habe oder „die Mutter unter der Folter des Zahnwehs erliegend auf den Sopha sinkt", betrauere die gebratenen Enten und die still und lautlos auf den Stäben sitzenden Kanarienvögel, wenn der Vater ihr sage: „das Pippögelchen ist in Eya." — Die „Sympathie", das „Mitgefühl" im Sinne A. Smiths kann nicht verwechselt werden mit dem „ethischen Gefühl", insofern man darunter eine Aeußerung der *natürlichen* Richtung der *vernünftigen* Seele auf das *ethisch Gute* versteht. Unter normalen Verhältnissen neigt sich jeder Mensch naturgemäß dem Guten, Edlen, Schönen und Großen zu, wie umgekehrt das Schlechte für jeden Menschen naturgemäß den Gegenstand des Widerwillens und der Unlust bildet. Vgl. J. *Jungmann*, Das Gemüth (2. Aufl., Freiburg 1885) S. 202. Bei Adam Smith ist die „Sympathie" dagegen das instinctive Mitgefühl, das als Billigungs- und Mißbilligungsprincip fungirt, dessen *instinctiven* Charakter Kosegarten (a. a. O. S. 13) durch den Hinweis auf die Stärke der Sympathie bei den Thieren und durch einige Beispiele aus dem Thierleben illustrirt.

[1] The Theory of moral sentiments vol. I, sect. I, ch. III. IV, p. 23 ff. — „Nicht der Nutzen oder Schaden, den die betreffenden Eigenschaften ganz im allgemeinen zu stiften vermögen, und nicht eine ebenso unbestimmte Sympathie mit *Erfolgen* ist es, was unser Urtheil leitet, sondern in jedem einzelnen Falle bemerken wir vollkommen deutlich die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unserer *Affecte* mit denen des Handelnden und empfinden im einen Falle sociale Dankbarkeit gegen ihn, oder im andern sympathetischen Abndungstrieb.". . . „Indem Smith betont, daß ohne Sympathie mit den *Motiven* des Handelnden kein sittliches Urtheil möglich sei, hat er die Auffassung der bloßen ‚moral of

über unser eigenes Verhalten, so müssen wir uns vorstellen, daß wir unter den Augen eines ganz unparteiischen und billig denkenden Menschen unsere Handlungen verrichten. Wenn alsdann unsere Handlungen uns unter einer angenehmen Gestalt in die Augen fallen, wenn wir fühlen, daß ein solcher unparteiischer Zuschauer nicht umhin könnte, allen Motiven, die einen Einfluß auf unser Verhalten hatten, beizutreten, so müssen wir an unserem Verhalten Gefallen finden, dasselbe als gut und sittlich billigen[1].

5. Beachten wir aber auch die Stellung, welche Adam Smith der Vernunft für die Erkenntniß des Sittlichen zugewiesen hat. Die ersten sittlichen Vorstellungen führen sich auf die rein affective Sympathie zurück, sind nicht Product der Vernunft, sondern der unmittelbaren Empfindung des Gefühles. Aber die gründlichen Urtheile werden von der Vernunft geliefert[2]. Doch, wie ist das zu verstehen?

Die Vernunft verfügt hier aus sich über keinen Imperativ, weder im Sinne Kants noch in der Art und Weise, wie die christliche Philosophie in der Vernunft den Herold des göttlichen Gesetzes erkannte. Sie erscheint vielmehr bloß als Sammlerin und Beobachterin einer größern Anzahl von Aeußerungen des Sympathiegefühls. Auf Grund der Allgemeinheit und Uebereinstimmung dieser Aeußerungen gelangt sie vermittelst des Inductionsschlusses zu den Maximen der Sittlichkeit. „Die allgemeinen Maximen der Sittlichkeit werden ebenso wie alle andern aus der Erfahrung und durch die Induction hergeleitet. Wir bemerken in einer großen Menge von besondern Fällen, was unsern sittlichen

consequences' (Utilitätsprincip) beseitigt ꝛc." — Jodl a. a. O. I, 246. 247.

[1] The Theory of moral sentiments (8. ed.), pars III, ch. 1 ff., p. 275 ff. Braunschweiger Ausgabe S. 284.

[2] Braunschweiger Ausgabe S. 180 ff. 528 ff.

Fähigkeiten (dem Sympathiegefühl) gefällt oder mißfällt, was sie billigen oder mißbilligen, und aus diesen Erfahrungen bestimmen wir durch die Induction jene allgemeinen Regeln. Nun wird aber die Induction allemal als eine von den Wirkungen der Vernunft betrachtet, und wir können demnach sagen, daß wir alle jene allgemeinen Regeln und Begriffe aus der Vernunft herleiten. . . . Weil demnach unsere gründlichsten Urtheile über Recht und Unrecht nach Maximen und Begriffen abgefaßt werden, welche die Vernunft durch die Induction aus der Erfahrung ableitet, so kann man auch behaupten, daß die Tugend in der Uebereinstimmung mit der Vernunft bestehe, und *insofern* kann dieses Vermögen als die Quelle und als das Princip der Billigung oder Mißbilligung angesehen werden." [1] Man sieht, wie die Stellung, die Smith der Vernunft auf dem Gebiete der ethischen Erkenntniß einräumt, seine wesentlich empiristische Auffassung der Ethik unberührt läßt.

Ebensowenig ändert hieran etwas der Einfluß, welchen angeblich „*die Religion*" auf die Moral ausübt. Die Religion gibt den Regeln der Sittlichkeit bloß ein gesetzliches Ansehen. „Es war für die Glückseligkeit der Menschen viel zu wichtig, daß durch die Schreckniſſe der Religion das natürliche Gefühl von der Pflicht noch mehr eingeschärft würde u. s. w." [2] Die Regeln der Sittlichkeit, die allgemeinen Maximen des sittlichen Handelns sind also fertiggestellt, bevor die „Religion" sie als Gesetz Gottes verkündigt. Die Moral ist in ihrer Existenz und ihrem Inhalte nach wesentlich unabhängig von der Religion. „Das Gefühl der Pflicht" besteht zunächst bloß in der „Ehrfurcht vor den allgemeinen Regeln des Verhaltens" [3], wie sie durch die Vernunft aus der Be-

[1] Theorie d. moral. Empfindungen S. 528 f.
[2] Ebd. S. 319. [3] Ebd. S. 311.

obachtung der thatsächlichen, regelmäßigen Aeußerungen des Sympathiegefühls geschöpft werden. Aufgabe der Religion ist es nur, dieses natürliche Pflichtgefühl zu „erhöhen". Die Ehrfurcht vor den allgemeinen Maximen der Sittlichkeit „wird noch mehr durch die Meinung *erhöht*, die uns zuerst von der Natur eingepflanzt ist, und die hernach durch Nachdenken und Philosophie bestätigt wird, daß diese wichtigen Regeln der Sittlichkeit Gesetze und Befehle Gottes sind, der endlich den Gehorsamen belohnen und die Uebertreter ihrer Pflicht bestrafen wird" [1].

Ursprünglicher Factor der ethischen Beurtheilung ist also nach der Smithschen Moralphilosophie — um es noch einmal hervorzuheben — lediglich und allein der *Affect der Sympathie*, und zwar die Sympathie sowohl mit den Motiven des Handelnden wie mit den Empfindungen des von der Handlung Betroffenen. Die allgemeine Regel tritt zu dem ursprünglichen Factor hinzu; aber „nicht so verhält sich die Sache, daß zuerst ein allgemeiner Begriff, eine abstracte Norm vorhanden wäre, woran wir den einzelnen Fall prüfen, um zu einer Entscheidung über den sittlichen Werth desselben zu gelangen; sondern umgekehrt, nur indem wir bei einzelnen Fällen unser Gefühl befragen, erfahren wir, was sittlich gut ist, und was nicht; und erst eine Summe solcher Einzelerfahrungen, ausgedrückt und zusammengefaßt in der Form allgemeiner Regeln, bildet abstracte ethische Grundsätze aus, welche sowohl für die

[1] Theorie d. moral. Empfindungen S. 317. — Wollte jemand die Existenz eines persönlichen Gottes läugnen, der Religion jeden Einfluß auf die Moral abstreiten, so könnte er dennoch den *wesentlichen Inhalt* der Smithschen Moral für sich acceptiren. Atheisten und „Christen" finden hier jene „allgemeine Moral", die es als erstrebenswerthes Ziel, als „Glückseligkeit" des Menschen hinstellt, daß er sich „wohl befinde, ohne Schulden sei und ein reines Gewissen habe", d. h. sich und andern „sympathisch" bleibe (S. 106).

Leichtigkeit ethischer Beurtheilung als für unser eigenes sittliches Verhalten von der größten Wichtigkeit sind. Denn wenn diese allgemeinen Regeln einmal gebildet und von dem zusammenstimmenden Urtheil der Menschen anerkannt sind, so pflegen wir uns allerdings auf sie als auf Entscheidungsgründe zu berufen, wo es die Beurtheilung gewisser Handlungen von verwickelter und schwieriger Art gilt, und dies scheint manche ausgezeichnete Denker irre gemacht zu haben." [1]

6. Mit der Lehre von der Erkenntniß des Sittlichen im innigsten Zusammenhange steht die Auffassung, daß überhaupt für das gesamte menschliche Handeln natürliche Gefühle und Triebe die ursprüngliche Leitung ausüben. Adam Smith bleibt hierbei völlig unter der Herrschaft des naturalistischen Gedankens der empirischen Moralphilosophie: affective, impulsive Motive treten an die Stelle jener imperativen Motive, welchen die christliche Philosophie die Leitung des Lebens und ganz besonders die Beherrschung und Regelung aller natürlichen Affecte zuerkannt hatte. Auf den Mechanismus der Triebe aber setzt der schottische Moralphilosoph sein ganzes Vertrauen. Auch bei ihm verbindet sich der Naturalismus a priori mit einem der Erfahrung wenig entsprechenden Optimismus.

Seinen principiellen Standpunkt hat Adam Smith mit den Worten angedeutet: „Die Natur leitet uns zu dem größten Theil durch ursprüngliche und unmittelbare Instincte." [2] Jene der Natur eingesenkten Triebe sind uns von Gott verliehen, damit wir den großen Endzwecken der Natur dienstbar werden. Dieselben offenbaren uns in ihren natürlichen Tendenzen den Willen Gottes. Ihnen gegenüber hat die Vernunfterkenntniß keine eigentlich leitende,

[1] Jodl a. a. O. I, 250.

[2] Theorie d. moral. Empfindungen S. 181.

beherrschende Stellung. Sie gewinnt vielmehr, wie gesagt, den Inhalt ihrer sittlichen Erkenntnisse, ihre allgemeinen praktischen Urtheile über das, was zu geschehen habe oder zu unterlassen sei, lediglich auf dem Wege der Induction aus der Beobachtung jener Forderungen, welche die Naturinstincte an den Menschen stellen.

Es ist lehrreich, zu sehen, wie nachdrücklich Adam Smith die bewußte zweckerstrebende Vernunftthätigkeit in ihrem Werthe herabsetzt. Die Handlungen, durch welche der Mensch „die großen Endzwecke der Natur" befördert, Gottes ewiges Gesetz, seinen Weltregierungsplan zur Ausführung bringt und gewissermaßen ein „Mitarbeiter" des weltordnenden Vernunftwillens Gottes wird, führen sich allein auf die natürlichen Triebe als wirkende Ursache zurück. Eine Vernunft allerdings beherrscht sie, aber nicht die Vernunft des Menschen, sondern einzig die Weisheit Gottes. Mit wunderbarer Kunst sind alle die Räder einer Uhr so eingerichtet, daß der Endzweck der Uhr, die Bezeichnung der Stunden, erreicht wird. Hätten sie die Begierde oder die Absicht, diese Wirkung hervorzubringen, — sie könnten es nicht besser anfangen. Und dennoch, wer dächte daran, ihnen eine solche Begierde oder Absicht beizumessen? Wir schreiben diese vielmehr dem Uhrmacher zu, und wir wissen, daß jene Räder durch eine Feder in Bewegung gesetzt werden, die ebensowenig als jene den Vorsatz hat, das zu bewirken, was sie in der That bewirkt. „So genau unterscheiden wir, wenn wir von den Wirkungen der Körper den Grund angeben wollen, allemal die wirkende und die Endursache. Wollen wir aber die Wirkungen der Seele erklären, so fallen wir gar zu leicht in den Fehler, beides miteinander zu verwirren. Wenn wir durch natürliche Triebe und Instincte gleichsam dahin gezogen werden, die Endzwecke zu befördern, die eine verfeinerte und erleuchtete Vernunft uns empfehlen würde, so sind wir sehr geneigt, die

Empfindungen und Handlungen, wodurch wir diese Endzwecke befördern, dieser Vernunft als ihrer wirkenden Ursache zuzuschreiben, und uns einzubilden, daß das die Weisheit des Menschen ist, was in der That und Wahrheit die Weisheit Gottes ist. Auf einen flüchtigen Blick, den wir obenhin auf diese Sache werfen, scheint diese Ursache zureichend, die Wirkungen, die ihr zugeschrieben werden, hervorzubringen, und das System der menschlichen Natur scheint weit einfacher und schöner, wenn auf diese Art alle ihre Wirkungen bloß aus einem Principium hergeleitet werden." [1]

7. Die natürlichen Tendenzen sind also nicht ohne ein bestimmtes Ziel: Gottes Weisheit leitet den Menschen durch seine Triebe zur Verwirklichung „der großen Endzwecke der Natur". In was bestehen aber nun jene Endzwecke? — „Die Glückseligkeit des Menschen sowohl als aller andern vernünftigen Geschöpfe scheint der ursprüngliche Endzweck zu sein, der von dem Urheber der Natur abgezielt worden, als er sie ins Dasein rief. Keine andere Absicht war der höchsten Weisheit und jener Güte würdig, die wir Gott nothwendig zuschreiben; diese Meinung, zu welcher uns schon die bloße Betrachtung seiner göttlichen Vollkommenheiten leitet, wird durch die Untersuchung der Werke der Natur noch mehr bestätigt, die alle dazu gemacht zu sein scheinen, Glückseligkeit auszubreiten und Elend zu verhüten. Wenn wir aber dem Eingeben unserer moralischen Fähigkeiten gemäß handeln, so bedienen wir uns der wirksamsten Mittel, die Glückseligkeit der Menschen zu befördern, und man kann alsdann gewissermaßen von uns sagen, daß wir Mitarbeiter Gottes sind, und daß wir, soviel an uns ist, den Entwurf der Vorsehung ausführen helfen." [2]

---

[1] Theorie d. moral. Empfindungen S. 207 f.
[2] Ebd. S. 323.

Es kommt demgemäß darauf an, das „Eingeben unserer moralischen Fähigkeiten" genauer zu bestimmen, insbesondere uns zu vergewissern, wann und wie weit wir mit den Aeußerungen unserer Naturtriebe „sympathisiren" können.

Smith unterscheidet zwischen den ungeselligen, geselligen und selbstischen Leidenschaften[1]. Zorn und Rachgierde mit ihren verschiedenen Modificationen bilden die ungeselligen, Edelmuth, Menschlichkeit, Güte, Mitleiden, gegenseitige Freundschaft und Hochachtung die geselligen Leidenschaften. Zwischen den geselligen und den ungeselligen halten die selbstischen Leidenschaften, selfish passions, die Mitte. „Kummer und Freude über unser Privatglück und Unglück machen diese dritte Klasse von Leidenschaften aus."[2] Da die selbstischen Triebe von A. Smith für das wirtschaftliche Leben in den Vordergrund gestellt werden, so müssen wir uns über den sittlichen Charakter derselben, ihre Schranken, ihr Verhältniß insbesondere zu den geselligen Trieben vergewissern. Sittlich gut werden die Aeußerungen der Selbstliebe sein, wenn sie ihrem naturgemäßen Gegenstande gegenüber mit einer dem Objecte entsprechenden Intensität zur Geltung kommen und keine schädlichen Wirkungen haben, — mit andern Worten: wenn sie zugleich „schicklich" und „verdienstlich" sind. Den naturgemäßen Gegenstand der selbstischen Triebe aber bilden, außer der Gesundheit und den äußern Ehren: Wohlstand und Vermögen, kurz alle wirtschaftlichen Dinge. Ihnen gegenüber ist auch die „hitzige Begierde", sobald es sich um größere Werthe handelt, sittlich berechtigt und sittlich nothwendig. „Die Bestrebung nach den Gegenständen des Eigennutzes muß in allen gemeinen, geringen und gewöhnlichen Fällen mehr aus Achtung gegen die allgemeinen Regeln (general rules),

[1] Theorie d. moral. Empfindungen S. 77 ff. 89 ff. 94 ff.
[2] Ebd. S. 94.

die ein solches Verhalten vorschreiben, als aus einer hitzigen Begierde nach den Gegenständen selbst herrühren. Aber bei wichtigen und außerordentlichen Gelegenheiten würden wir eine abgeschmackte, läppische und widerliche Figur spielen, wenn die Gegenstände selbst uns nicht mit einem hohen Grad eines lebhaften Eifers zu beseelen schienen. Aengstlich darum bekümmert sein oder viel Lärm machen, um einen einzelnen Schilling entweder zu gewinnen oder zu erhalten, das würde den geringsten Handelsmann selbst in den Augen aller seiner Mitmenschen erniedrigen. . . . In Ansehung der mehr außerordentlichen und wichtigern Gegenstände des Eigennutzes verhält es sich ganz anders. Wer diesen nicht mit einem gewissen Grad von Eifer um ihrer selbst willen nachtrachtet, der wird für einen kleinen Geist gehalten. . . . Ein Handelsmann, den die Gelegenheit, einen außerordentlichen Profit zu machen oder einen ungemeinen Gewinn zu erlangen, nicht in Bewegung setzt, kommt bei seinen Mitmenschen in den Ruf eines elenden, schwachen Kopfes, dem es an Geist fehlt (a poor-spirited fellow). . . . Die großen Gegenstände des Eigennutzes, deren Verlust oder Gewinn den Rang der Person gänzlich verändert, sind eigentlich die Gegenstände der Leidenschaft, die man den Ehrgeiz nennt, eine Leidenschaft, die, wenn sie sich in den Grenzen der Klugheit und Gerechtigkeit hält, durchgängig in der Welt bewundert wird." [1]

8. Es würde also in der That der Lehre Adam Smiths nicht entsprechen, wenn man annehmen wollte, der schottische Moralphilosoph habe wirklich den Eigennutz als die einzige Triebfeder menschlicher Handlungen hinstellen wollen. Adam Smith verwarf den materialistischen Egoismus eines Epikur, Mandeville, de la Rochefoucauld. Wenn er in den spätern Auflagen seiner Theorie den letztern nicht mehr erwähnt und

[1] Theorie d. moral. Empfindungen S. 342 ff. 490.

auch von den gleichlautenden Theorien Helvetius' und Holbachs absieht, so mag sich dies allerdings, wie Oncken meint, aus den persönlichen Beziehungen zu den genannten Autoren erklären lassen. Aber die Schonung der Personen bedeutet noch keineswegs eine Anerkennung ihrer Lehren: „Smith zog es vor, über sie den Mantel des Schweigens zu breiten, er wiederholte einfach den ursprünglich vornehmlich gegen Hobbes gerichteten Satz der ältern Auflagen: ‚Jene ganze Darstellung der menschlichen Natur, welche alle Gefühle und Neigungen von der Selbstliebe ableitet, die so viel Lärm in der Welt gemacht hat, welche aber, soviel ich weiß, noch niemals ganz und vollständig auseinandergesetzt worden ist, scheint mir einem confusen Mißverständniß des Systems der Sympathie entsprungen zu sein.' Diese Stelle, welche Brentano als Charakteristikum für Smiths ältern, im ‚Wealth of Nations' (1776) verlassenen Standpunkt anführt, findet sich also auch in der revidirten, unmittelbar vor seinem Tode (1790) veröffentlichten sechsten Auflage der ‚Theory' vor. Ein Beweis dafür, daß dem Autor selbst sein angeblicher Umschwung zur materialistischen Lehre bis ans Lebensende verborgen geblieben ist." [1] Nein, Adam Smith war weder Materialist seiner Weltanschauung nach, noch hat er den Egoismus im Sinne des Materialismus zur einzigen Triebfeder des menschlichen Handelns gemacht. Neben die Selbstliebe tritt eine andere psychische Hebelkraft, das Wohlwollen, ebenfalls als Naturtrieb. Zur Vollkommenheit der menschlichen Natur gehört es, nach Adam Smith, die selbstischen Triebe aus Wohlwollen für die andern Menschen einzuschränken.

Das ist nun sehr schön. Aber die Frage bleibt, welchen praktischen Werth die in Aussicht gestellte Beschränkung des selfinterest durch das Wohlwollen haben kann. Es

[1] Oncken, Das Adam Smith-Problem a. a. O. S. 104.

nutzt da nicht, das Wohlwollen höher geartet zu nennen als die Selbstliebe. Wohlwollen wie Selbstliebe sind im naturalistischen Moralsystem natürliche Affecte und Triebe, und es fragt sich, welcher Trieb über größere impulsive Kraft verfügt.

Die Erfahrung zeigt nun, daß unter den Affecten die Selbstliebe sich überaus kraftvoll erweist, und daß das Opfer der eigenen Interessen aus Wohlwollen gegenüber andern Menschen nicht gerade zu den häufigsten Erscheinungen gehört. Als der junge Herzog de la Rochefoucauld eine neue Auflage der „Maximen" an Adam Smith sandte, entschuldigte er in dem Begleitschreiben seinen Vorfahren mit den Worten: „Er hat den Theil für das Ganze genommen; und da er die Leute, welche er beständig vor Augen hatte, von der Selbstliebe beseelt sah, so machte er diese zum allgemeinen Antrieb aller Menschen." [1] Der ältere de la Rochefoucauld glaubte also ebenfalls mit seiner Lehre durchaus auf dem Boden der empirischen Wirklichkeit zu stehen. Ueberall, wo die Menschen keine höhere, sittliche Leitung mehr anerkennen, als Triebe und Affecte, wird ja auch in der That die Anschauung des französischen Herzogs eher ihre objective Bestätigung finden, als die empirische Moral des schottischen Philosophen. Es ist daher ein unverkennbarer und wenig begründeter Optimismus, wenn Adam Smith dem Sympathiegefühl und den aus den Strebungen der Sympathie abstrahirten „allgemeinen Regeln" ein so außerordentliches Vertrauen schenkt im Hinblick auf die sittliche Leitung des Menschen und die Herstellung der gebührenden Harmonie zwischen Wohlwollen und Selbstliebe. Die Sympathie ist nur ein Gefühl unter Gefühlen, nicht einmal als Kritiker, viel weniger als Leiter des Handelns zu-

[1] *John Rae*, Life of Adam Smith p. 340. — Oncken, Das Adam Smith-Problem a. a. O. S. 103.

verlässig. Adam Smith freilich ist anderer Ansicht. In den Zusätzen zur sechsten Auflage der „Theory“ [1] heißt es: „Wenn wir immer um so sehr viel tiefer (!) von allem, was uns angeht, als von allem, was den andern angeht, afficirt werden, was ist's denn, das den Edelmüthigen (!) bei allen, und den gewöhnlichen (!) Menschen bei manchen (!) Gelegenheiten auffordert, sein eigenes Interesse dem größern Interesse anderer aufzuopfern? Es ist nicht eine sanfte Gewalt der Menschlichkeit, es ist nicht jener schwache Funke von Wohlwollen, den die Natur im menschlichen Fühlen angefacht hat, der so dem heftigsten Drange der Eigenliebe entgegenzuarbeiten vermag. Es ist eine stärkere Gewalt, ein zwingender Beweggrund, der sich in solchen Fällen äußert. Es ist Vernunft, Grundsatz, Gewissen, der Einwohner in unsrer Brust, der Mensch drinnen, der große Richter und Entscheider alles unseres Betragens. Er ist es, der, so oft wir durch unsere Handlungen die Wohlfahrt anderer zu beeinträchtigen im Begriffe sind, und mit einer Stimme, die auch die übermüthigste aller Leidenschaften zu Boden zu donnern vermag, uns zuruft, daß wir nur einer der Menge seien, in keiner Rücksicht besser denn jeder andere derselben, und daß wir, wenn wir schmählicher und blöder Weise uns diesen andern vorziehen, schickliche Gegenstände des Unwillens, Abscheues und Verwünschens werden. Nur von ihm lernen wir die wirkliche Kleinheit unser selbst und aller unsrer Angelegenheiten, und die natürlichen Mißbilligungen der Selbstliebe können nur durch das Auge dieses unparteiischen Zuschauers berichtigt werden. Er ist es, der uns die Schicklichkeit des Edelmuthes und die Scheußlichkeit der Ungerechtigkeit enthüllt: die Schicklichkeit, unser größtes eigenes Interesse dem noch größern Interesse anderer aufzuopfern, und die Scheußlichkeit, dem andern das geringste Unrecht zuzufügen,

[1] Ausgabe von Kosegarten II (Zusätze zum 3. Theile), 55 f.

um für uns selbst den größten Vortheil zu gewinnen. Es ist nicht die Liebe unseres Nächsten, es ist nicht die Liebe der Menschheit, die uns bei manchen Gelegenheiten zur Uebung dieser göttlichen Tugenden antreibt. Es ist eine stärkere Liebe, ein gewaltiger Affect, der gewöhnlich in solchen Fällen vortritt, die Liebe des Ehrenvollen und Edlen, der Größe, Würde und Ueberlegenheit unseres eigenen Charakters."

Sehen wir auch gänzlich davon ab, daß Adam Smith hier schließlich doch wieder eine feinere Form der Selbstliebe über die Liebe zum Nächsten, zur Menschheit stellt, — all dies Gerede von Vernunft, Gewissen, dem Richter in der Brust, bleibt innerhalb einer lediglich und letztlich auf Affecte gegründeten Ethik werthlose Declamation ohne jede praktische Bedeutung. Daß die „gewöhnlichen Menschen" regelmäßig viel stärker von dem Affect der Selbstliebe als vom Wohlwollen getrieben werden, gibt Smith zu. Sie „sympathisiren" eben am meisten mit ihrem eigenen Interesse, und diese „Sympathie" weiß das Nützliche und Vortheilhafte in eine so günstige Beleuchtung zu rücken, daß es den „gewöhnlichen" Menschen nicht immer so leicht sein wird, sich vor Selbsttäuschung zu bewahren. Dem Eigeninteresse gegenüber hört der „unparteiische Zuschauer" nicht selten leider auf, ein unparteiischer Richter zu sein und die Größe des eigenen Interesses im Verhältniß zu dem Interesse anderer ohne Voreingenommenheit abzuwägen. Auch die „allgemeinen Regeln" bilden weder eine objective noch eine höhere Norm als der Mechanismus der moralischen Gefühle. Sind sie doch innerhalb der Smithschen Auffassung lediglich Abstractionen aus den wandelbaren und subjectiv wechselnden Affecten, um die gemeinsamen, natürlichen Tendenzen festzustellen. Sie schildern das Sein des Mechanismus der Triebe, ohne als höhere Instanz ordnend und regelnd durch ein autoritatives Sollen in dieses Treiben und Drängen einzugreifen.

Wir verzichten darauf, die moralphilosophischen Anschauungen Adam Smiths[1] einer allseitig eingehenden Kritik zu unterziehen, nachzuweisen, wie Smiths Lehre von ganz falschen Voraussetzungen ausgeht, wie sie nichts weiß von den Folgen der Erbsünde für die menschliche Natur, sich einem a priori aus dem naturalistischen Deismus abgeleiteten Optimismus überläßt, wie sie überreich ist an innern Widersprüchen und zu verderblichen Ergebnissen geleitet. Die „Theory" steht vielmehr für uns hier nur so weit zur Erörterung, als sie die philosophischen Voraussetzungen der volkswirtschaftlichen Lehren des Begründers der klassischen Nationalökonomie enthält.

4. Selbstliebe und individuelle Freiheit in Adam Smiths nationalökonomischem System.

1. Im ersten Buche, zweiten Kapitel des „Wealth of Nations"[2] handelt Smith von dem Trieb, der die Theilung der Arbeit veranlaßt: „Die Theilung der Arbeit ... ist nicht ursprünglich das Werk menschlicher Weisheit, welche die allgemeine Wohlhabenheit, zu der es führt, vorhergesehen und bezweckt hätte. Sie ist die nothwendige, obwohl sehr langsame und allmähliche Folge eines Hanges der menschlichen Natur, der keinen so ausgebreiteten Nutzen erstrebt: des Hanges, zu tauschen." Dieser Hang ist allen Menschen gemeinsam, fehlt jedoch den Thieren. „Niemand hat je einen Hund mit einem andern einen gütlichen und überlegten Tausch eines Knochens

[1] Vgl. Jodl a. a. O. I, 251 ff. — Gizycki, Die Ethik David Humes (1878) S. 203. — Hasbach, Untersuchungen über Adam Smith (1891) S. 113 ff. — *Theod. Meyer* S. J., Institutiones iuris naturalis (1885) p. 194 sqq. — Victor Cathrein S. J., Moralphilosophie I, 5. Buch, § 4.

[2] Untersuchung über das Wesen und die Ursachen des Volkswohlstandes. Deutsch von F. Stöpel I (Berlin 1878), 18 ff. — Wealth of Nations I, chap. II.

gegen einen andern machen sehen." Will der Hund etwas erlangen, so sucht er das Wohlwollen des Herrn zu erregen. Auf solchem Wege könnte freilich der Mensch nicht immer die ausreichende Befriedigung seiner Bedürfnisse erreichen: „Wer einem andern einen Handel irgend einer Art anträgt, verfährt auf diese Weise: Gib mir dies, was ich brauche, und du sollst das haben, was du brauchst — ist der Sinn jedes solchen Anerbietens; und auf diese Weise erhalten wir von einander den bei weitem größten Theil der guten Dienste, deren wir benöthigt sind. Nicht von dem Wohlwollen des Fleischers, Brauers oder Bäckers erwarten wir unsere Mahlzeit, sondern von ihrer Bedachtnahme auf ihr eigenes Interesse. Wir wenden uns nicht an ihre Humanität, sondern an ihre Eigenliebe und sprechen ihnen nie von unsern Bedürfnissen, sondern von ihren Vortheilen. Nur ein Bettler will lieber ganz vom Wohlwollen seiner Mitbürger abhängen."

Fast wörtlich findet sich diese Stelle in dem von Edwin Cannan herausgegebenen Collegienhefte A. Smiths aus dem Jahre 1763[1] — ein Beweis dafür, daß die Stellung, welche Smith der Selbstliebe im „Wealth of Nations" (1776) anwies, mit den Anschauungen zusammenhängen muß, die den Verfasser der „Theory of moral sentiments" beherrschten. Hatte er als Moralphilosoph die Leitung des wirtschaftlichen Strebens dem Affect des Eigennutzes zugewiesen, so blieb er genau derselben Auffassung im „Wealth of Nations" getreu. Nicht als ob er in der Selbstliebe die einzige Triebfeder des gesamten menschlichen Handelns erkannt hätte. Es genügte ihm vielmehr, die entscheidende Stellung des Eigennutzes für das rein ökonomische Gebiet als solches betont zu haben[2].

[1] Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms, delivered in the university of Glasgow by Adam Smith, reported by a Student in 1763 (Oxford 1896), part. II, divis. II, § 5.

[2] „Jeder, der den ‚Wealth of Nations' kennt", sagt Oncken

2. Vergegenwärtigen wir uns, um die volle Tragweite dieser Lehre im Smithschen System zu erfassen, noch einmal kurz den innern Zusammenhang derselben mit der gesamten philosophischen Welt- und Lebensanschauung des schottischen Moralphilosophen.

Gottes Weisheit lenkt den Menschen in letzter Linie nicht durch das, was seine specifische Vollkommenheit ausmacht und was ihn über das Thier erhebt, — nicht durch Vernunfterkenntniß und ein an den freien Willen sich wendendes Sollen, sondern durch seine natürlichen Triebe — zur Verwirklichung des „großen Endzweckes der Natur". Dieser Endzweck ist aber kein anderer als die Beglückung des Menschen. Folgen die Individuen daher ihren Naturinstincten, insofern diese durch das Sympathiegefühl geordnet sind, dann wird mit Naturnothwendigkeit das Gedeihen der Einzelnen wie der Gesamtheit das Ergebniß ihres Strebens sein. Smith weiß wohl, daß eine absolute Gleichartigkeit (universality) der Anlagen sich bei den Menschen nicht findet, allein die Allgemeinheit (generality) derselben erscheint ihm hinreichend, um auf die „zusammenhaltende Macht des allgemein Natürlichen" [1] sein Vertrauen zu gründen.

(A. Smith-Problem a. a. O. S. 107), „wird nicht wenig überrascht sein, hier (in den Lectures, herausg. von E. Cannan) wörtlich die Ausführungen wiederzufinden, welche in chap. I and II des ersten Buches desselben enthalten sind. Auch hieraus geht wieder hervor, daß Smith wahrhaftig nicht erst der Berührung mit den französischen Encyklopädisten, zumal mit Helvetius bedurfte, um der Selbstliebe jene Stelle anzuweisen, welche ihr im ‚Wealth of Nations' eingeräumt ist. Wird nun noch jemand dem Mißverständnisse verfallen, Smith habe in obigem Ausspruch das Wohlwollen für *jedwede* menschliche Handlungen als Triebfeder abweisen und die Selbstliebe zum alleinigen Princip der Handlungen aufstellen wollen? Letztere soll nur für die im engern Sinne *ökonomischen* gelten."

[1] Jodl a. a. O. I, 252.

Für das wirtschaftliche Leben nun erscheint die Selbstliebe als die jenem Gebiete entsprechende Triebkraft der menschlichen Natur. Es genügt also für den *Nationalökonomen*, den Menschen unter der Herrschaft des *Eigennutzes* zu betrachten. Das Billigungsgefühl, das Zeugniß des unparteiischen und unbestechlichen Zuschauers, „des großen Insassen unseres Busens", hat dagegen nichts einzuwenden. Der Eigennutz ist ja thatsächlich auf ökonomischem Gebiete *generell*, wenn auch nicht *universell*, die rechte, weil „natürliche" Leitung. Mittels der alleinigen Beobachtung der generellen Tendenzen des Eigennutzes können daher auch die wichtigsten Gesetze der Volkswirtschaft abgeleitet werden, und es ist für das Glück der Menschen im allgemeinen am besten gesorgt, wenn jene Tendenzen der Selbstliebe zur unbehinderten Geltung gelangen.

Aus der bloßen Verbindung der deistischen Weltanschauung mit seinen moralphilosophischen Ansichten ergibt sich also schon für Adam Smith mit unabweisbarer, logischer Nothwendigkeit die Forderung an den Staat, von Eingriffen in das wirtschaftliche Leben Abstand zu nehmen. Das Gemeinwohl wird am besten gewahrt, wenn man die Menschen auf wirtschaftlichem Gebiete ihren individuellen Interessen nachgehen läßt. Auch des klügsten Staatsmannes Weisheit muß zurücktreten hinter der im Naturstreben bethätigten unendlichen Weisheit Gottes. Kurz, *die Freiheit des privaten Interesses, die Freiheit der wirtschaftlichen Selbstbestimmung ist die sichere Grundlage des materiellen Gedeihens der Völker.*

Zum Beweise des segensreichen Einflusses der Selbstliebe beruft sich Smith auf das Zeugniß der Culturgeschichte. Die Vergnügungen des Reichthums und der irdischen Größe sind es ja gewesen, die den Menschen zuerst antrieben, „das Land zu bebauen, Häuser aufzuführen, Städte und Republiken zu

gründen, alle die Künste und Wissenschaften zu erfinden, die das menschliche Leben schmücken und veredeln, welche die ganze Gestalt der Erde verändert, die rauhen Wildnisse der Natur in angenehme und fruchtbare Ebenen verwandelt, die den unwegsamen und wüsten Ocean zu einer neuen Quelle des Reichthums und zu einer großen Heerstraße, durch welche die verschiedenen Völker des Erdbodens miteinander in Verbindung stehen, umgeschaffen haben. Durch diese Arbeiten des Menschen ist die Erde gezwungen worden, ihre natürliche Fruchtbarkeit zu verdoppeln und eine größere Menge von Einwohnern zu erhalten" [1]. Und wenn wir einwenden wollten, daß die freie Entfaltung des privaten Eigennutzes der Einzelnen leicht zum Ausschluß der großen Menge vom Mitgenuß an den irdischen Gütern führen könne, dann versichert uns Adam Smith, daß gerade die selbstischen Triebe, sofern man sie ruhig gewähren lasse, naturgemäß zur besten Vertheilung des Reichthums führen, ja selbst da keinen Schaden anrichten würden, wo sie ihren höchsten Grad erreichten und allen Wohlwollens bar zu sein schienen.

„Vergebens wirft der stolze und fühllose Edelmann seinen Blick auf seine ausgebreiteten Ländereien, als ob alles für ihn wäre; vergebens verzehrt er in seiner Einbildungskraft die ganze Ernte, die darauf wächst, ohne an die Bedürfnisse seiner Brüder zu denken; er muß, auch ohne es zu wollen, abgeben. Das einfältige und gemeine Sprichwort, daß der Magen eher genug hat, als die Augen, wird nie vollkommener als bei ihm wahr befunden. Die Geräumigkeit seines Magens hat kein Verhältniß gegen die Unermeßlichkeit seiner Begierden, und kann nicht mehr fassen, als der Magen des geringsten Bauern. Das übrige muß er unter diejenigen vertheilen, die auf die künstlichste Art das wenige, was er braucht, zubereiten, —

[1] Theorie d. moral. Empfindungen S. 372.

Man wird uns vielleicht entgegenhalten, daß auch Adam Smith von besondern Schranken der Selbstliebe gesprochen hat, die durch Klugheit, Gerechtigkeit und Wohlwollen gezogen werden [1].

Der Klugheit Aufgabe ist es, unsere Leidenschaften und Begierden in die Grenzen einzuschließen, „welche die Gesundheit und das Vermögen uns vorschreiben" [2].

Ferner müssen nach A. Smith die Bethätigungen des Eigennutzes innerhalb der von der Gerechtigkeit gezogenen Grenzen bleiben. Die Menschen werden der Eigenliebe soviel zu gute halten, daß sie es jedermann gestatten, „wegen seiner eigenen Wohlfahrt weit ernstlicher bekümmert zu sein, als wegen der Wohlfahrt eines andern, und ihr mit weit ernstlicherem und anhaltenderem Eifer nachzujagen. So weit werden sie, wenn sie sich an seinen Platz stellen, bereit sein, mit ihrer Empfindung ihm zu folgen. In dem Wettlauf nach Reichthümern, Ehrenstellen und Würden werden sie ihm erlauben, so geschwind zu laufen, als er kann, und alle Muskeln und Nerven anzustrengen, seinen Nebenbuhlern zuvorzukommen. Sobald er es sich aber einfallen läßt, einem von ihnen ein Bein zu stellen oder ihn umzustoßen, so ist die Nachsicht der Zuschauer auf einmal am Ende. Das heißt: unredlich und betrüglich spielen, und das können sie nicht verstatten" [3]. Genauer werden die Gesetze der Gerechtigkeit von Adam Smith kurz nachher als diejenigen bezeichnet, welche zunächst „das Leben und die Person des Mitmenschen beschützen; nach ihnen kommen diejenigen, die sein Eigenthum und seine Güter be-

[1] Theorie d. moral. Empfindungen S. 342 ff. 490. — Vgl. auch Ergänzungen der sechsten Auflage der „Theory". Sechster Theil: Vom Charakter der Tugend; Schluß: Kosegartens Ausgabe S. 190 ff.

[2] Theorie d. moral. Empfindungen S. 54.

[3] Ebd. S. 197.

schützen; darauf folgen endlich diejenigen, welche das, was man seine persönlichen Rechte nennt, oder das, worauf man kraft eines Vertrages Anspruch machen kann, beschützen“ [1]. Es handelt sich dabei also lediglich um die individuelle Gerechtigkeit oder, wie Smith an einem andern Orte hervorhebt, um „die Beobachtung dessen, wozu wir mit Gewalt können gezwungen werden, und dessen Uebertretung uns straffällig macht“ [2]. Solange wir uns enthalten, dem Nächsten „einen positiven Schaden zuzufügen und ihn nicht entweder an seiner Person oder an seinen Gütern oder an seiner Ehre zu verletzen“ [3], ist diese Gerechtigkeit und damit auch die „Schicklichkeit“ alles wirtschaftlichen Ringens und Strebens, soweit unsere wesentlichen Pflichten der Gesellschaft gegenüber in Frage kommen, gewahrt.

Es wäre jedoch irrthümlich, wenn man annehmen wollte, Smith habe den wohlwollenden Trieben gar keine Bedeutung für das gesellschaftliche und wirtschaftliche Leben beigemessen. Im Gegentheil rechnet er sie zur natürlichen Ausstattung des Menschen, nicht bloß für sein sittliches Leben überhaupt, sondern auch speciell für sein Leben in der Gesellschaft. Ja er behauptet sogar deren relative Nothwendigkeit für die Blüthe der Gesellschaft; aber er läugnet ihre Erforderlichkeit für den Bestand der Gesellschaft. „Wenn unter den verschiedenen Mitgliedern der Gesellschaft keine gegenseitige Liebe und Zuneigung herrschte, so würde die Gesellschaft zwar weniger glücklich und angenehm sein, — sie würde aber doch nicht nothwendig zerstört werden. Die Gesellschaft kann unter verschiedenen Menschen, wie unter verschiedenen Kaufleuten, bloß durch ein Gefühl von ihrer Nutzbarkeit auch ohne gegenseitige Liebe und Zuneigung bestehen, und wenngleich keiner

[1] Theorie d. moral. Empfindungen S. 198.
[2] Ebd. S. 449. [3] Ebd.

in derselben dem andern einige Verbindlichkeit schuldig oder durch Dankbarkeit verpflichtet wäre, so könnte sie doch durch einen lohnsüchtigen Handel mit Liebesdiensten, die nach einem verglichenen Preise geschätzt würden, aufrecht erhalten werden." [1] Die Liebe und Wohlthätigkeit bildet somit für die Gesellschaft „eine Verzierung, die das Gebäude verschönert, nicht den Grund, der es trägt" [2]. Sie ist vollkommen frei [3]; ihre Verletzung ist nicht vom Gefühl der Schuld begleitet. Zu ihrer Beobachtung treibt uns die Natur nicht an durch die „Schrecken einer verdienten Strafe", sondern nur „durch das gefällige und schmeichelnde Bewußtsein verdienter Belohnung" [4]. Da Strafe nach der Lehre Smiths wegen der schädlichen und Lohn wegen der nützlichen Wirkung einer Handlung verliehen wird, so besagt die Abwesenheit einer Strafandrohung im Falle der Verletzung sogen. Liebespflichten, daß die „Wohlthätigkeit" zwar nützliche Wirkungen habe, ihre Abwesenheit aber keinen eigentlichen Schaden verursache: „Der bloße Mangel der Wohlthätigkeit stiftet nie ein reelles, positives Uebel" [5]. Man übersehe hierbei nicht, daß Smith den Begriff „Wohlthätigkeit" im weitesten Sinne faßt, insofern er alle Bekundungen des Wohlwollens, der Dankbarkeit, der Freundschaft, des Edelmuths, der Liebe u. dgl. [6] in sich schließt.

4. Ein näheres Eingehen auf die Gerechtigkeitsidee bei Adam Smith dürfte für die Beurtheilung seiner volkswirtschaftlichen Grundanschauungen von um so größerer Bedeutung sein, da die Gerechtigkeit unter den aufgezählten Schranken der Selbstliebe die meiste Aufmerksamkeit beansprucht.

Friedrich Jodl [7] erblickt in der Theorie Adam Smiths eine bedeutsame Correctur der Lehre Humes vom Ursprung der

[1] Theorie d. moral. Empfindungen S. 203.
[2] Ebd. S. 204. [3] Ebd. S. 184. [4] Ebd. S. 204.
[5] Ebd. S. 185. [6] Ebd.
[7] A. a. O. I. 247 ff.

Gerechtigkeit. Dieser wurde von Hume eine Ausnahmestellung unter den ethischen Phänomenen zuerkannt: „Hume hatte, wie früher nachgewiesen worden ist[1], vergeblich nach einer Gefühlsgrundlage für die Gerechtigkeit gesucht, und hauptsächlich darum dieselbe für eine zwar aus natürlichen Verhältnissen mit Nothwendigkeit sich ergebende, aber doch vermittelte Veranstaltung erklärt. Dieser Schwierigkeit der Humeschen Theorie wird nun durch Smith abgeholfen: in dem natürlichen, mit dem menschlichen Wesen aufs engste verknüpften Vergeltungstriebe, auf welchen schon Shaftesbury gelegentlich aufmerksam gemacht hatte, ist eine solche Gefühlsgrundlage für die Gerechtigkeit gewonnen, viel unmittelbarer und energischer wirkend, als die kühle und verstandesmäßig berechnende Messung des Schadens, den ein Bruch der Rechtsordnung für den Bestand der Gesellschaft haben müßte. Es ist eine außerordentlich feine und gerade bei einem Denker des 18. Jahrhunderts überraschende Bemerkung, wenn Smith darauf aufmerksam macht, daß man bei Betrachtung geistiger Vorgänge so leicht in einen Fehler falle, der bei Erscheinungen der äußern Natur leichter vermieden werde, nämlich die wirkende Ursache mit der Zweckursache zu verwechseln. Wenn wir durch natürliche Principien dazu geführt werden, Zwecke zu fördern, die eine erleuchtete Vernunft gut heißen würde, so sind wir leicht geneigt, die Gefühle und Handlungen, wodurch wir dies zu stande bringen, der Vernunft, als ihrer bewirkenden Ursache zuzuschreiben und für unsere eigene Weisheit auszugeben, was in Wahrheit die Weisheit Gottes oder der Anordnung der Natur ist. So verhält es sich mit der Ausbildung des Systems menschlicher Gerechtigkeit. Da ohne eine gewisse Beobachtung desselben keine gesellschaftliche Vereinigung möglich wäre, und da der Mensch,

[1] Vgl. oben S. 55 ff.

in derselben dem andern einige Verbindlichkeit schuldig oder durch Dankbarkeit verpflichtet wäre, so könnte sie doch durch einen lohnsüchtigen Handel mit Liebesdiensten, die nach einem verglichenen Preise geschätzt würden, aufrecht erhalten werden." [1] Die Liebe und Wohlthätigkeit bildet somit für die Gesellschaft „eine Verzierung, die das Gebäude verschönert, nicht den Grund, der es trägt" [2]. Sie ist vollkommen frei [3]; ihre Verletzung ist nicht vom Gefühl der Schuld begleitet. Zu ihrer Beobachtung treibt uns die Natur nicht an durch die „Schrecken einer verdienten Strafe", sondern nur „durch das gefällige und schmeichelnde Bewußtsein verdienter Belohnung" [4]. Da Strafe nach der Lehre Smiths wegen der schädlichen und Lohn wegen der nützlichen Wirkung einer Handlung verliehen wird, so besagt die Abwesenheit einer Strafandrohung im Falle der Verletzung sogen. Liebespflichten, daß die „Wohlthätigkeit" zwar nützliche Wirkungen habe, ihre Abwesenheit aber keinen eigentlichen Schaden verursache: „Der bloße Mangel der Wohlthätigkeit stiftet nie ein reelles, positives Uebel" [5]. Man übersehe hierbei nicht, daß Smith den Begriff „Wohlthätigkeit" im weitesten Sinne faßt, insofern er alle Bekundungen des Wohlwollens, der Dankbarkeit, der Freundschaft, des Edelmuths, der Liebe u. dgl. [6] in sich schließt.

4. Ein näheres Eingehen auf die Gerechtigkeitsidee bei Adam Smith dürfte für die Beurtheilung seiner volkswirtschaftlichen Grundanschauungen von um so größerer Bedeutung sein, da die Gerechtigkeit unter den aufgezählten Schranken der Selbstliebe die meiste Aufmerksamkeit beansprucht.

Friedrich Jodl [7] erblickt in der Theorie Adam Smiths eine bedeutsame Correctur der Lehre Humes vom Ursprung der

[1] Theorie d. moral. Empfindungen S. 203.
[2] Ebd. S. 204. [3] Ebd. S. 184. [4] Ebd. S. 204.
[5] Ebd. S. 185. [6] Ebd.
[7] A. a. O. I, 247 ff.

Gerechtigkeit. Dieser wurde von Hume eine Ausnahmestellung unter den ethischen Phänomenen zuerkannt: „Hume hatte, wie früher nachgewiesen worden ist[1], vergeblich nach einer Gefühlsgrundlage für die Gerechtigkeit gesucht, und hauptsächlich darum dieselbe für eine zwar aus natürlichen Verhältnissen mit Nothwendigkeit sich ergebende, aber doch vermittelte Veranstaltung erklärt. Dieser Schwierigkeit der Humeschen Theorie wird nun durch Smith abgeholfen: in dem natürlichen, mit dem menschlichen Wesen aufs engste verknüpften Vergeltungstriebe, auf welchen schon Shaftesbury gelegentlich aufmerksam gemacht hatte, ist eine solche Gefühlsgrundlage für die Gerechtigkeit gewonnen, viel unmittelbarer und energischer wirkend, als die kühle und verstandesmäßig berechnende Messung des Schadens, den ein Bruch der Rechtsordnung für den Bestand der Gesellschaft haben müßte. Es ist eine außerordentlich feine und gerade bei einem Denker des 18. Jahrhunderts überraschende Bemerkung, wenn Smith darauf aufmerksam macht, daß man bei Betrachtung geistiger Vorgänge so leicht in einen Fehler falle, der bei Erscheinungen der äußern Natur leichter vermieden werde, nämlich die wirkende Ursache mit der Zweckursache zu verwechseln. Wenn wir durch natürliche Principien dazu geführt werden, Zwecke zu fördern, die eine erleuchtete Vernunft gut heißen würde, so sind wir leicht geneigt, die Gefühle und Handlungen, wodurch wir dies zu stande bringen, der Vernunft, als ihrer bewirkenden Ursache zuzuschreiben und für unsere eigene Weisheit auszugeben, was in Wahrheit die Weisheit Gottes oder der Anordnung der Natur ist. So verhält es sich mit der Ausbildung des Systems menschlicher Gerechtigkeit. Da ohne eine gewisse Beobachtung desselben keine gesellschaftliche Vereinigung möglich wäre, und da der Mensch,

[1] Vgl. oben S. 55 ff.

ganz abgesehen von seinen socialen Neigungen als solchen, fühlen muß, daß sein persönliches Interesse mit dem Gedeihen der Gesellschaft eng verknüpft ist, so hat man diese sich von selbst aufdrängende Nothwendigkeit für den Grund gehalten, weshalb wir die Erzwingung der Gerechtigkeit vermittels der Bestrafung ihrer Verächter billigen. Diese Ableitung hat auch in der That viel Richtiges: es gibt Fälle genug, in welchen wir unser natürliches Gefühl für die Angemessenheit einer Bestrafung durch eine Reflexion auf die nothwendigen Forderungen gesellschaftlichen Zusammenlebens verstärken oder die Giltigkeit gewisser allgemeiner Regeln durch den Hinweis auf ihre Nothwendigkeit erläutern müssen. Allein solche allgemeine Nützlichkeitsbetrachtungen bilden doch nicht eigentlich die Grundlage für unser Rechtsgefühl. Wenige Menschen haben in der Regel über die Nothwendigkeit der Gerechtigkeit für den Bestand der Gesellschaft nachgedacht, wie klar dieselbe übrigens auch zu Tage liegen mag; aber alle Menschen, selbst die thörichtesten und gedankenlosesten, verabscheuen Betrug, Treulosigkeit und Ungerechtigkeit: Das Interesse, welches wir thatsächlich an dem Schicksal einzelner nehmen, entspringt nicht aus unserer Sorge um die Gesellschaft, sondern umgekehrt unser Interesse für die Gesellschaft setzt sich zusammen aus vielen einzelnen Rücksichten, die wir auf ihre einzelnen Glieder nehmen."

In der That, das entspricht genau den moralphilosophischen Anschauungen Adam Smiths; die letzte Grundlage für unser Rechtsgefühl bilden nicht allgemeine Nützlichkeitsrücksichten auf das Wohl der Gesellschaft als eines Ganzen, sondern individuelle Nützlichkeitsrücksichten oder vielmehr der Vergeltungstrieb gegenüber der Verletzung *individueller Rechte*. Das alles ist offenbar durchaus *individualistisch* gedacht. Nicht das Schicksal der Gesellschaft nimmt unser unmittelbares Interesse in Anspruch, sondern lediglich der Einzelne, der in

seiner Person, seiner Ehre, seinem Eigenthum geschädigt ist, indem wir mit den Aeußerungen seines Vergeltungstriebes sympathisiren. Die Rücksicht auf das Wohl der Gesamtheit gehört nicht zur subjectiven Teleologie des Gerechtigkeitsgefühls im Menschen. Was für die „thörichtesten und gedankenlosesten" Menschen gelten mag, wird hier zum allgemeinen Gesetz gestempelt.

Vermochte die subjectiv-psychologische Ethik auf diesem Wege nicht zu dem richtigen Begriff der öffentlichen Wohlfahrt als Staatszweckes vorzudringen, so mußte sie auch außer stande bleiben, eine Rechtsschutztheorie zu entwickeln, welche nicht bloß die Unverletzlichkeit der individuellen Rechte garantirt, sondern überdies der öffentlichen Wohlfahrt als solcher einen unmittelbaren und wirksamen Rechtsschutz zuerkennt.

Verweilen wir einen Augenblick bei dieser in unserer Sache entscheidenden Frage.

5. In der Einleitung des vierten Buches des „Wealth of nations" legt Adam Smith seine Auffassung von der politischen Oekonomie dar, bevor er an die Besprechung der verschiedenen frühern Systeme, insbesondere des Merkantilsystems, herantritt: „Die politische Oekonomie", heißt es da[1], „als ein Zweig der Wissenschaft eines Staatsmannes oder Gesetzgebers betrachtet, verfolgt zwei verschiedene Ziele: erstens, wie dem Volke reichliches Einkommen oder Unterhalt zu verschaffen, oder richtiger, wie dasselbe in stand zu setzen sei, sich selbst ein reichliches Einkommen oder Unterhalt zu verschaffen; und zweitens, wie dem Staat oder Gemeinwesen ein zur Bestreitung der öffentlichen Dienste hinreichendes Einkommen zu sichern sei. Sie hat den Zweck, sowohl die Staatsbürger als auch den Souverän zu bereichern." Aber setzt das nicht genau

[1] Uebersetzung von Stöpel II, 194.

dieselbe Auffassung vom Staatszwecke voraus, wie sie früher von uns entwickelt und begründet wurde? Der Zweck der staatlichen Gesellschaft, so sagten wir, besteht in der ergänzenden Herstellung, Bewahrung und Vervollkommnung der Gesamtheit jener socialen Bedingungen und Einrichtungen, durch welche allen Gliedern des Staates die Möglichkeit geboten und erhalten wird, frei und selbstthätig ihr wahres irdisches Glück nach Maßgabe ihrer besondern Fähigkeiten und Verhältnisse zu erreichen und das redlich Erworbene zu bewahren[1]. Bezeichnet es nun nicht auch Adam Smith als Aufgabe des Staatsmannes unter wirtschaftlicher Rücksicht, das Volk „in stand zu setzen, sich selbst ein reichliches Einkommen oder Unterhalt zu verschaffen?"

Allerdings stimmen wir mit Smith darin überein, daß der Staat nicht unmittelbar die wirtschaftliche Versorgung der Bürger zu übernehmen habe, daß sogar ein weiter Spielraum der privaten Initiative und dem Wettbewerbe überlassen bleiben müsse. Die polizeiliche Bevormundung im Sinne des merkantilistischen Regalismus konnte sich nicht auf Principien der christlichen Philosophie berufen. Freiheit, Selbstthätigkeit, Selbständigkeit fordern auch wir, ebenso gut, ja noch mehr, als Adam Smith. Was uns von ihm trennt, ist der Umstand, daß die Freiheit des Systems der freien Concurrenz zwar den Reichen die Möglichkeit bietet, noch reicher zu werden, den minder kapitalkräftigen Bürgern aber sogar die Möglichkeit der wirtschaftlichen Selbsterhaltung verkürzt. Hätte der Verfasser des „Wealth of nations" jene Möglichkeit in ihrer socialen Universalität angestrebt, dann würde er es nicht als seine vornehmlichste Aufgabe betrachtet haben, zu zeigen, wie sich der Reichthum, der im Besitz der Individuen sich befindet, verwenden, durch Steigerung der Productivkraft der

[1] Liberalismus, Socialismus u. christl. Gesellschaftsordnung. III. Viertes Kapitel, § 1.

Arbeit (Fortschritt der Arbeitstheilung und der Technik), durch Ausdehnung der Märkte, vermehren lasse, er würde den volkswirtschaftlich nicht minder wichtigen Fragen nach einer der objectiven Gerechtigkeit und dem Gemeinwohle entsprechenden Vertheilung der Güter, nach der Erhaltung und Vermehrung wirtschaftlich selbständiger Existenzen im Volksganzen, nach dem Schutze der Schwachen gegen eine brutal übermächtige Concurrenz die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt haben. Freilich wäre damit, wie so mancher andern Aufstellung, auch der einseitigen Beurtheilung, welche Adam Smith den corporativen Verbänden zu theil werden läßt, der Boden gänzlich entzogen worden. Er würde erkannt haben, daß diese, wenn richtig aufgebaut und durchgeführt, durchaus nicht freiheitsfeindlich sind, sondern im Gegentheil für den größten Bestandtheil des Volkes einen festen Schutzwall wirtschaftlicher Freiheit zu bedeuten haben.

Allein es vermochte der schottische Moralphilosoph sich nicht zu solchen wahrhaft nationalökonomischen Auffassungen emporzuschwingen. Wie ein rother Faden zieht sich vielmehr die privatwirtschaftliche Freiheitsforderung, die individualistische Behandlung des Erwerbslebens durch den ganzen „Wealth of nations"; überall wird „die natürliche Ordnung", „der natürliche Lauf der Dinge" verherrlicht und in Gegensatz gestellt zu den Beschränkungen der Freiheit durch die socialen Mächte: Staat und Corporation. Das entspricht allerdings dem naturalistischen Optimismus, der empirischen Moralphilosophie, insbesondere der empirischen Rechtsidee im Sinne Smiths, nicht aber den Bedürfnissen des praktischen Lebens, nicht dem Begriff der staatlichen Gesellschaft als eines sittlichen Organismus, nicht der unverfälschten Idee der öffentlichen Wohlfahrt für alle als des naturgemäßen Staatszweckes, nicht der Forderung echt socialer Gerechtigkeit und volkswirtschaftlicher Freiheit.

Man hat die Gerechtigkeit „Fundament der Reiche" genannt, und sie ist es ohne Zweifel, aber die ganze Gerechtigkeit[1], die legale Gerechtigkeit, die den Nutzen der Einzelnen mit dem Wohl der Gesamtheit in Harmonie erhält, die distributive Gerechtigkeit, welche nach Verdienst, Vermögen und Bedürfniß die gemeinsamen Güter und Lasten auf die Einzelnen vertheilt. Eine Gerechtigkeit, welche bloß das Leben, die Ehre, das Eigenthum der einzelnen Bürger schützt — selbst wenn sie vollständiger durchgeführt würde, als es in den meisten, dem Smithianismus huldigenden Staaten geschehen ist —, sie genügt nicht, um ein glückliches Staatsleben zu gründen. Dazu bedarf es jener socialen Gerechtigkeit und jener socialen Institutionen, welche dem Gemeinwohle aller Bürger dienen und jeder gemeinschädlichen Ueberspannung des privatwirtschaftlichen Egoismus, der auffaugenden Tendenz und Uebermacht des größern Kapitals in gebührender Weise entgegentreten.

6. Der Begriff der socialen Gerechtigkeit ist Adam Smith fremd geblieben, die Idee einer die Erwerbsthätigkeit und Einkommensvertheilung nach Maßgabe des Gemeinwohles beherrschenden Rechtsordnung hat seine Volkswirtschaftslehre kaum beeinflußt.

Aber widersprechen dem nicht die Ausführungen, welche der schottische Moralphilosoph der sechsten Auflage seiner „Theory of moral sentiments" beifügte, dort, wo er vom „Charakter der Tugend" handelt? „Der Weise und Tugendhafte ist es zu allen Zeiten zufrieden, daß sein eigenes Privatinteresse dem öffentlichen Interesse des speciellern Standes, dem er angehört, aufgeopfert werde," sagt hier Smith. „Er ist es ferner zufrieden, daß das Interesse auch dieses Standes dem größern Interesse des Standes, von welchem jener nur ein untergeordneter Theil ist,

[1] Vgl. Liberalismus, Socialismus u. christl. Gesellschaftsordnung. I. Zweites Kapitel, §§ 1. 2. 3.

aufgeopfert werde. Er würde es daher ebenso zufrieden sein, daß alle diese untergeordneten Interessen dem größern Interesse des Universums, dem Interesse jener großen Gesellschaft aller empfindenden und denkenden Wesen, deren unmittelbarer Verwalter und Regierer Gott selbst ist, aufgeopfert würden." [1]

Die Schlußfolgerung, die A. Smith hieraus zieht, beweist jedoch, wie wenig er in dieser Auseinandersetzung an die sociale Gerechtigkeit und ihre Forderungen für das Völkerleben gedacht hat. „Ist der Weise und Tugendhafte tief von der Ueberzeugung durchdrungen, daß dies wohlwollende und allweise Wesen (Gott) kein partielles Uebel in das System seiner Regierung aufnehmen werde, was nicht für das allgemeine Beste nothwendig ist, so muß er nothwendig alle Vorfälle, welche ihm, seinen Freunden, seiner Gesellschaft oder seinem Vaterlande begegnen können, als nothwendig für das Gedeihen des Ganzen, mithin als etwas betrachten, dem er sich nicht nur mit Gelassenheit unterwerfen müsse, sondern was er auch selbst, wenn er den Zusammenhang und die wechselseitige Abhängigkeit der Dinge gekannt hätte, aufrichtigst und eifrigst gewünscht haben würde." [2] Also kurz, ertrage deine Leiden und das Unglück der kleinern Verbände in dem Gedanken, daß es schließlich dem Ganzen der Menschheit zum Vortheile gereicht. Sollte aber jemand dennoch daran zweifeln, daß Adam Smith hier keine rechtliche Unterordnung der Privatinteressen unter das öffentliche Gesamtwohl im Auge habe, so verweisen wir ihn auf die Ueberschrift dieser Ausführungen. Vom „Wohlwollen" handelt der Philosoph an dieser Stelle. Das Wohlwollen und die Wohlthätigkeit aber sind zwar mit der Klugheit und Gerechtigkeit nach Adam Smith eine Schranke des Egoismus,

[1] Ergänzungsausgabe von Rosegarten II, 142.
[2] Ebd. II, 142 f.

aber doch eben in sich keine Pflicht der Gerechtigkeit, sondern von dieser geschieden und neben sie gestellt.

Mit andern Worten, Adam Smith rückt die Unterordnung des eigenen Privatinteresses unter das öffentliche Interesse in die subjectiv-moralische Sphäre, während sie, um leitendes Princip der Volkswirtschaftslehre sein zu können, der objectiv-rechtlichen Sphäre angehören müßte [1].

Wenn ferner Adam Smith der bürgerlichen Obrigkeit das Recht zuschreibt, nicht bloß den öffentlichen Frieden zu sichern und der Ungerechtigkeit zu steuern, sondern den Staatsgliedern auch bis zu einem gewissen Grade wechselseitig gute Dienste anzubefehlen (command mutual good offices to a certain degree) [2], so beweist dies, daß Smith die Aufgabe der Staatsgewalt nicht gerade auf eine bloße Schutzthätigkeit im Sinne des manchesterlichen Nachtwächterstaates beschränken wollte, keineswegs aber, daß er den Rechtsschutz auf die öffentliche Wohlfahrt in einem für das Glück des ganzen Volkes ausreichenden Maße auszudehnen gesonnen war. Dazu genügt nicht der Schutz gegen Eingriffe in die private Rechtssphäre durch Betrug, Diebstahl u. dgl., auch nicht eine zur Gesetzespflicht erhobene Wohlthätigkeit, sondern da heißt es eine solche Ordnung der privatwirtschaftlichen Bestrebungen herbeizuführen, daß unter Wahrung höchstmöglicher Freiheit der Einzelnen

[1] „Beneficence is always free, it cannot be extorted by force, the mere want of it exposes to no punishment, because the mere want of beneficence tends to do no real positive evil" (The Theory of moral sentiments, 8. ed., vol. I, part II, sect. 2, ch. 1, p. 194).

[2] Ibid. p. 201. — Uebrigens hält Smith diese Anwendung der Staatsgewalt für sehr gefährlich: „Of all the duties of a law-giver however this perhaps is that which it requires the greatest delicacy and reserve to execute with propriety and judgement. To neglect it altogether exposes the common-wealth to many gross disorders and shoking enormities, and to push it too far is destructive of all liberty, security and justice."

doch für alle, auch für die Schwachen, genügend Raum, Schutz und Förderung bleibt, um ihre Kräfte und Fähigkeiten zur Geltung zu bringen und sich angemessenen Wohlstandes als einer gerechten Frucht ihres Fleißes zu erfreuen.

7. Es hat der Untersuchungen S. Feilbogens[1] und R. Schüllers[2] nicht bedurft, um uns zu überzeugen, daß die „natürliche Freiheit", zu der Adam Smith sich bekennt, kein volles Manchesterthum, keine gewissermaßen „staatslose Volkswirtschaft" bedeutet. Gegen diesen Vorwurf haben in der That Karl Menger, Böhm-Bawerk, Aug. Oncken u. a., auch Adolf Wagner, den „klassischen" Nationalökonomen mit Erfolg vertheidigt. Nichtsdestoweniger halten wir daran fest, daß man von der Art und Weise, wie Smith die Aufgaben des Staates und das Wirken der „natürlichen Freiheit" dargestellt hat, unter wahrhaft volkswirtschaftlichem Gesichtspunkte kaum befriedigt sein kann.

Dugald Stewart berichtet aus einer Manuscriptskizze, die A. Smith als Professor in Glasgow 1775 bei einer dortigen Gesellschaft von Gelehrten deponirte, um seine Priorität für gewisse Lehrsätze zu beweisen und zu sichern, folgende Stelle: „Gewöhnlich wird der Mensch von den Staatsmännern und Projectenmachern als Material für eine politische Maschine betrachtet. Die Projectenmacher stören die Natur in ihrem Wirken auf die menschlichen Angelegenheiten. Man braucht sie nur allein walten, ihre Zwecke ungestört verfolgen zu lassen, damit sie ihre eigenen Ziele erreiche." [3] In der Bezeichnung „Pro-

[1] In seiner Schrift „Smith und Turgot" (Wien 1892).

[2] Die klassische Nationalökonomie und ihre Gegner (Berlin 1895).

[3] Der englische Text lautet: „Man is generally considered by statesmen and projectors as the materials of a sort of political mechanics. Projectors disturb nature in the course of her operations in human affairs. And it requires no more than to *let her alone* and give her fair play in the pursuit of her ends, that

jectenmachern" (projectors) sah man meist nur eine nähere Charakterisirung jener Staatsmänner oder Staatsphilosophen, welche den Menschen als Material für eine politische Maschine betrachten. August Oncken dagegen folgt der Auffassung, daß die Staatsmänner und Projectenmacher verschiedene Kategorien von Personen bedeuten. Die Projectenmacher sind ihm nämlich großkapitalistische Unternehmer, die wir heute „Gründer" nennen würden [1]. Wir müssen es dem Berner Professor überlassen, diesbezüglich sich mit den Regeln der Hermeneutik abzufinden. Wie die „Gründer" den Menschen als Material für eine politische Maschine betrachten können, ist jedenfalls schwer ersichtlich. Nicht minder auffallend muß es in der von Oncken acceptirten Interpretation erscheinen, daß Adam Smith, nachdem er von statesmen *and* projectors gesprochen und ihnen den Vorwurf gemacht, daß sie den Menschen als Material für eine politische Maschine ansähen, nun auf einmal denselben Vorwurf des weitern ausführt allein mit Rücksicht auf die projectors. Smith fährt ja nicht fort „Statesmen and projectors", sondern nur „Projectors disturb the nature etc." — doppelt auffällig, weil das, was nun gesagt wird, wie Oncken ausdrücklich zugibt [2], doch offenbar ganz allgemein das freie Walten der Natur verherrlicht und sich gegen jedwede Störung derselben in der Verfolgung ihrer Zwecke, nicht etwa bloß gegen Störungen wendet, welche großkapitalistische Wucherer und Gründer verursachen. Wir glauben daher auch, daß Richard Zeyß nicht mit Unrecht eine gewisse sachliche Uebereinstimmung zwischen dem Wahlspruche „Laissez faire, laissez passer" und dem von Adam Smith gebrauchten Ausdrucke „Let her (nature) alone" behaupten

---

she may establish her own designs" (The Collect. Works of D. Stewart, edit. by W. Hamilton X [Edinburgh 1877], 58).

[1] Das Adam Smith-Problem a. a. O. III, 278.

[2] Ebd. III, 279.

durfte[1]. Gewiß hat Adam Smith diesen Grundsatz nicht auf die Spitze getrieben — bis ins manchesterliche Extrem. Er vertheidigte Zinsgesetze[2], weshalb ihn Bentham in seiner „Vertheidigung des Wuchers" angriff. Ebenso empfahl er eine gewisse Regelung des Bankwesens und Schranken gegen das Uebermaß der Banknotenausgabe. „Privatleute daran zu hindern, die Noten eines Bankiers . . . in Zahlung zu nehmen," sagt er[3], „wenn sie dazu bereit sind, oder einem Bankier die Ausgabe solcher Noten zu verbieten, obgleich die Leute zur Annahme derselben bereit sind, sei — könnte man sagen — eine offenbare Verletzung der natürlichen Freiheit, die das Gesetz nicht schwächen, sondern aufrecht halten soll; . . . allein Handlungen der natürlichen Freiheit weniger Einzelnen, die die Sicherheit der ganzen Gesellschaft gefährden, werden durch Gesetze aller Staaten eingeschränkt und müssen eingeschränkt werden, in den freiesten nicht weniger als in den despotischen Staaten. Die Nöthigung, Brandmauern zu errichten, damit das Weitergreifen des Feuers verhindert werde, ist eine ganz ähnliche Verletzung der natürlichen Freiheit, wie die hier empfohlene Regelung des Bankwesens." Wir vermögen in dieser Stelle keine Beschränkung des freiwirtschaftlichen Gedankens zu erblicken, sondern nur eine Bestätigung jenes Princips, welches ja der ganzen Erörterung zu Grunde gelegt ist und stillschweigend vorausgesetzt wird. Adam Smith geht nicht von der Ordnung, sondern von der Freiheit aus in seinen nationalökonomischen Entwicklungen, ohne zu vergessen, daß „die Sicherheit der ganzen Gesellschaft", d. i. in seinem Sinne: der Summe jener Individuen, welche die Gesellschaft bilden,

[1] Zeyß a. a. O. S. 79 f.

[2] „Wealth of nations", vol. II, ch. IV (Stöpels Uebersetzung II, 104 ff.).

[3] Ibid. vol. II, ch. II (a. a. O. II, 69).

durch den Mißbrauch der Freiheit einzelner geschädigt werden könne. Um das Uebergreifen der Freiheit einzelner Individuen in die private Rechtssphäre anderer mit Schädigung ihres Vermögens zu hindern, läßt er Schutzmaßregeln zu, — nicht anders, als wie man Brandmauern errichten muß, um den Nachbar gegen das Uebergreifen des Feuers zu schützen. Das entspricht nur der Gesamtauffassung Adam Smiths vom wirtschaftlichen Leben, wie wir sie oben dargelegt haben, beweist aber weder, daß die von Adam Smith im „Wealth of nations" empfohlenen Schutzmaßregeln nach Umfang und Inhalt den Forderungen der individuellen Gerechtigkeit ausreichend genügen, viel weniger noch eine Anerkennung der Postulate socialer Gerechtigkeit.

Die kosmopolitische Auffassung sodann, die Idee einer Weltgemeinschaft, wobei die Individuen jeden Volkes mit den Individuen aller andern Völker unbehindert frei in Verkehr treten können, findet sich bei Adam Smith auch nicht in der extremen Weise durchgeführt, wie bei andern nationalökonomischen Schriftstellern. Er läßt in gewissem Umfange Zollschranken zu[1].

Allein es sind die Schranken, welche Adam Smith der individuellen Willkür setzt, lediglich Ausnahmen von der Regel. Im allgemeinen beherrscht das Freiheitsprincip die ganze Lehre, ein Princip, dessen Bedeutung für Entfaltung des wirtschaftlichen

[1] „Wealth of nations", vol. IV, ch. II (Stöpels Uebersetzung II, 226 ff.). — Joh. A. R. v. Helferich bemerkt hierzu (Rectoratsrede über Adam Smith und sein Werk [München 1877] S. 13): „Diese Ausnahmen sind beschränkt genug; sie werden selbst gemäßigte Schutzzöllner heutiger Zeit nicht befriedigen. Immerhin zeigen sie, daß Smith seine Forderung des Freihandels auf commerciellem Gebiet nicht in absolutem Sinn aufstellt. Er selbst sagt auch, es sei ebenso absurd in Großbritannien die Wiederherstellung der vollen Handelsfreiheit zu erwarten als die Einführung eines gesellschaftlichen Zustandes nach dem Muster der Utopia von Thomas Morus oder Harringtons Oceana."

Strebens auch von uns keineswegs verkannt wird, welches wir aber für die Volkswirtschaftslehre ebensowenig als eigentlich grundlegendes Princip anerkennen können, wie die höchste Productivität der Arbeit und die bloße Ansammlung von Reichthümern innerhalb des Volkes als letztes und oberstes Ziel der Nationalökonomie.

8. Wie wird sich nun nach all diesem unser Urtheil über das „Adam Smith-Problem" gestalten müssen?

August Oncken formulirt dieses Problem in folgender Weise[1]: „War Smith in der That der absolute Manchestermann, der in der Maxime ‚Laissez faire et laissez passer' das ausschließliche Heilsprincip der Volkswirtschaft erkannte, oder theilte er auch dem Staate positive Aufgaben zu, welche ihn der modernen vermittelnden Strömung in der Nationalökonomie nahestellen? — Der andere Streitpunkt formulirt sich folgendermaßen: Hat der schottische Moralphilosoph die Selbstliebe zum ausschließlichen Grundprincip des menschlichen Handelns erklärt und sich dadurch zum Verfechter einer materialistischen Moral gemacht? Oder aber wurde von ihm auch den wohlwollenden Trieben in der Menschennatur die ihnen gebührende Stelle angewiesen, so daß die Vorwürfe, welche in dieser Hinsicht die moderne ethisch-historische Richtung in der Nationalökonomie (Katheder-socialismus) gegen ihn erhebt, auf irriger Anschauung und mangelhafter Kenntniß beruhen?" — Man sieht, Oncken versteht es meisterhaft, seine Beweisthemata von vornherein so zu gestalten, daß der Sieg unvermeidlich ist. — Wie aber, wenn die Frage erhoben wird, ob die neben der Selbstliebe zur Geltung kommenden „Triebe" genügen, ob das Wohlwollen als „Affect", ob die auf einer „Gefühlsgrundlage" aufgebaute Gerechtigkeit ausreichen, um das Verhalten des

[1] A. a. O. S. 26 f.

Menschen zu ordnen, so wie die Zwecke einer gesunden Volkswirtschaft es erfordern? Und will Oncken etwa bestreiten, daß Adam Smith dem freien Wirken der Selbstliebe gerade auf ökonomischem Gebiete mit ziemlich großem, seiner naturalistischen Weltauffassung entfließendem Optimismus gegenüberstand?

Ohne Zweifel ist Adam Smith kein absoluter Manchestermann. Er verlangt durchaus nicht, daß die Regierung dem wirtschaftlichen Leben gegenüber völlig unthätig sein solle. Die erste Pflicht des Staatsoberhauptes ist die Pflicht, das Volk vor Gewaltthaten und Einfällen anderer Völker zu schützen [1]. — Die zweite Pflicht legt dem Staatsoberhaupte auf, „jedes Glied des Volkes möglichst gegen Ungerechtigkeit und Unterdrückung jedes andern Volksgliedes zu schützen, . . . eine strenge Rechtspflege aufrecht zu erhalten" [2]. — „Die dritte und letzte Pflicht des Fürsten oder Staates besteht darin, die öffentlichen Anstalten und Unternehmungen zu gründen und zu erhalten, die, so vortheilhaft sie für ein ganzes Volk sind, doch niemals einem Einzelnen oder einer kleinen Anzahl von Personen die Kosten ersetzen, und deren Gründung und Erhaltung mithin von keinem Einzelnen und keiner kleinern Anzahl Einzelner erwartet werden darf." [3] Adam Smith kennt also eine positive Förderung gemeinnütziger Anstalten durch den Staat oder Errichtung derselben zum Vortheil des ganzen Volkes. Ihm ist die Freiheit auch nicht ein unantastbarer Selbstzweck. Beschränkungen der individuellen Freiheit gegenüber dem Wucher, durch Schutzzölle, Uebergangszölle, Zollrepressalien, Begrenzung der Emissionsfreiheit haben wir bereits kennen gelernt. Außerdem kennt A. Smith einen Prüfungs-

[1] „Wealth of nations", vol. V, ch. I, 1 (Stöpels Uebersetzung IV, 1 ff.).

[2] Ibid. vol. V, ch. I, 2 (a. a. O. IV, 24).

[3] Ibid. vol. V, ch. I, 3 (a. a. O. IV, 40).

zwang im Interesse der nationalen Bildung und zum Schutz gegen unwiderbringliche Jugendversäumnisse, ferner zum Zweck der nationalen Selbstvertheidigung und der nationalen Gesundheit einen Waffenübungszwang [1]. Adam Smith entzog sich ferner nicht der Erkenntniß, daß die Gewerbegesetzgebung Englands in damaliger Zeit durch die Habgier der Fabrikanten erpreßt worden sei. Er betont auch, daß es zwar Parlamentsacte gebe gegen Coalitionen zur Erhöhung der Löhne, nicht aber gegen Coalitionen zur Erniedrigung der Löhne. Dennoch begnügt er sich in der Frage des Arbeiterschutzes mit der Forderung des Truckverbotes. Die Idee des gerechten Lohnes gemäß dem Aequivalenzprincip (Gleichwerthigkeit der Leistungen) blieb ihm fremd [2]. Wohl hofft er von einem hohen Lohn Steigerung der Productivkraft der Arbeit. Allein das Gesetz von Angebot und Nachfrage beherrscht die Lohnbestimmung, wie überhaupt die Festsetzung des Preises für Smith keine Frage der Gerechtigkeit, sondern des Marktes ist. Eigenthümlich berührt die Erklärung, welche Siegmund Feilbogen der Stellung A. Smiths zum Arbeiterschutz zu theil werden läßt [3]: „Wenn Smith im Namen der Freiheit die Staatsintervention mißbilligt, so geschieht dies nur deshalb, weil er eine Intervention gegen die Arbeiterklasse fürchtet, nicht aber deshalb, weil er eine Intervention zu ihren Gunsten perhorrescirt." Das ist weder glaublich, noch wäre es eine für A. Smith ehrenvolle Erklärung. Der echte Nationalökonom würde der Selbstsucht großkapitalistischer Fabrikanten gerade um so nachdrücklicher entgegentreten müssen, je weniger dieselben geneigt wären, die aus der natürlichen und sittlichen Persönlichkeit der Arbeiter, aus dem Werth der Leistungen

[1] Vgl. „Wealth of nations", vol. V, ch. I (Stöpels Uebers. IV, 1 ff. 85 ff.).

[2] Ibid. vol. I, ch. X (a. a. O. I, 137 ff.).

[3] Smith und Turgot (Wien 1892) S. 148.

derselben sich ergebenden Rechte anzuerkennen. Den Ausbeutern Freiheit gewähren wollen, um zu verhindern, daß die Arbeiter nich[1] noch mehr unterdrückt werden — das wäre weder logisch gedacht noch human und recht gehandelt.

Wie dem immer sei, wir geben zu, daß Adam Smith kein absoluter Manchestermann war. Aber wir verneinen ebenso entschieden, daß die von ihm dem individuellen Erwerbstriebe gesetzten Schranken für die Zwecke einer gesunden *Volkswirtschaft*, die ja etwas mehr sein will und soll, als eine *individuelle Erwerbswirtschaft, ausreichen*. Die Erhaltung und Steigerung der im Volke vorhandenen Productivkräfte ist ohne Zweifel ein wichtiges volkswirtschaftliches Mittel. Aber auch darin fehlte Smith, daß er durch die einseitige Betonung dieses *einen* Mittels den *Volkswohlstand* — das wahre und letzte Ziel der Volkswirtschaft — genügend gesichert glaubte, ohne hinreichend zu beachten, wie die Steigerung der Productivität der Arbeit an und für sich noch keineswegs die Erreichung des höchsten nationalökonomischen Zweckes garantirt[1].

9. Eine Anerkennung gebührt Adam Smith jedenfalls: von jener absoluten Isolirung der Nationalökonomie als Wissenschaft, wie sie spätere Forscher verlangten, weiß der schottische Philosoph noch nichts. Die Weltanschauung, zu der er sich bekennt, die Moral und die Gesellschaftslehre stehen im engsten Zusammenhange mit dem „Wealth of nations". Ja man

[1] „Der echte Smithianismus erwartet die Hauptsache für die Entwicklung des Volkswohlstandes weder von der Regierungsthätigkeit noch von der Regierungsunthätigkeit, sondern von der fortschreitenden *Productivität der Arbeit*.... Die Freiheit ist ihm als *Mittel* willkommen, um die Productivität der Arbeit von Hemmnissen zu befreien: oberster Zweck und ausschließliche Regel ist die Freiheit bei Smith nie gewesen" (*Siegmund Feilbogen* a. a. O. S. 132).

wird dieses epochemachende Werk nicht richtig verstehen können, wenn man nicht den philosophischen Standpunkt Adam Smiths mit in Rechnung zieht.

Fassen wir unsere diesbezüglichen Ausführungen noch einmal kurz zusammen.

Adam Smith bekannte sich bis zu seinem Lebensende zum naturalistischen Deismus. „Die Idee jenes göttlichen Wesens, das von Ewigkeit her das unermeßliche Getriebe des Ganzen dermaßen einrichtete und leitete, daß zu allen Zeiten die größtmöglichste Summe des Glückes gewonnen würde, ist gewiß unter allen Gegenständen menschlicher Betrachtung bei weitem der erhabenste." [1] So schrieb Adam Smith nach der Herausgabe des „Wealth of nations" in den Ergänzungen zur sechsten Auflage (1790) der „Theorie der moralischen Gefühle", kurze Zeit vor seinem am 17. Juli 1790 erfolgten Tode. So schreibt und denkt aber kein Materialist. Dem positiven Christenthum gegenüber freilich nahm der englische Deist eine wenig freundliche Stellung ein. „Daß Smith kein Freund großer fest eingerichteter Kirchen zumal mit hochbesoldeten Geistlichen ist, entspricht ganz seinem Princip", sagt Helferich [2]. „Er (Adam Smith) sagt, die kleinen englischen Secten, die ganz von der freien Theilnahme und Opferwilligkeit ihrer Angehörigen abhängen, seien für die moralische Erziehung des Volkes weit zuträglicher als die Staatskirche. Würden mehrere hundert oder tausend solcher Secten vorhanden sein, so würde keine Gefahr für den Staat bestehen, wie solche von großen Kirchen ausgehen, und jeder religiöse Lehrer würde, um seine Secte zu vergrößern, sich anstrengen, sein Bestes zu thun durch Eifer im Lehren, durch

[1] Ergänzungen zur 6. Auflage der „Theory of moral sentiments" (Kosegartens Ausgabe II. Band, 6. Theil, S. 144).

[2] Rectoratsrede über Adam Smith und sein Werk (München 1877) S. 14.

reine Sitten und Wohlverhalten im Leben. Nur die Gefahr bestehe, daß die Secten sich rigoros und ungesellig gegen Andersdenkende verhielten. Dagegen sei ein gutes Mittel die Einrichtung eines Staatsexamens, dem jeder, der ein Amt oder einen liberalen Beruf übernehmen wolle, über seine allgemeine wissenschaftliche Bildung sich unterwerfen müsse; denn Wissenschaft sei das große Gegengift gegen Fanatismus und Aberglauben. Aber der Staat solle nicht selbst für diesen Zweck Schulen einrichten und Lehrer besolden. Jeder werde die Lehrer finden, bei denen er sich die nöthigen Kenntnisse am schnellsten und besten verschaffe, und feste Besoldung machten die Lehrer nachlässig und faul." Eine so beschränkte Auffassung von Christenthum und Kirche vermochte allerdings nicht zu einer richtigen Werthung der Einwirkung des christlichen Glaubens auf das wirtschaftliche Leben der Völker vorzudringen.

Adam Smith stand ferner gänzlich unter dem Einflusse der Lehren der schottischen Moralphilosophie. Es hat keinen praktischen Nutzen für uns, im einzelnen nachzuweisen, woher er die verschiedenen Ideen entlehnt, nachdem wir die Systeme der Koryphäen jener Schule und auch die eigene Theorie Smiths genügend dargelegt haben. Ohne die Beweise selbständiger Forschung in der „Theory of moral sentiments" irgendwie läugnen zu wollen, glauben wir dennoch als erwiesen annehmen zu dürfen, daß Adam Smith den einseitig empiristischen Standpunkt der ganzen Schule im wesentlichen getheilt hat. Er verwechselt die affectiven Impulse mit der sittlichen Leitung des Menschen; denn auch die Sympathie ist lediglich ein Gefühl [1]. So konnte er sich dazu verleiten lassen,

[1] Noch einmal sei auf die Einseitigkeit dieser Lehre mit den Worten einer neuern Schrift aufmerksam gemacht. Der Verstand „prüft die Berechtigung der Gefühle, ihre psychologischen Voraussetzungen und ergreift je nach dem Resultate dieser Unter-

dem Affect der Selbstliebe vertrauensvoll jenen weitgehenden, ja entscheidenden Einfluß auf das wirtschaftliche Handeln des Menschen einzuräumen. Der optimistische, aus dem naturalistischen Deismus stammende Gedanke, daß Gott das unermeßliche Getriebe des Ganzen der Welt so eingerichtet habe, daß zu allen Zeiten die größtmögliche Summe des Glückes gewonnen würde [1], führte dann weiter zu der Forderung, man müsse es der Natur überlassen, frei und unbehindert ihre Ziele zu verfolgen, ihr segensreiches Werk zu vollenden. Nicht bloß um einen exceptionellen Einzelfall und keineswegs um lediglich praktische Erwägungen rein wirtschaftlicher Art handelt es sich, sondern vielmehr zugleich um eine logische Consequenz seines philosophischen Standpunktes, wenn Adam Smith im „Wealth of nations" den Satz aufstellt [2]: „Jeder Einzelne ist stets darauf bedacht, die vortheilhafteste Anlage für das Kapital, über das er zu gebieten hat, ausfindig zu machen. Er hat allerdings nur seinen eigenen Vortheil und nicht den des Volkes im Auge; aber gerade die Bedachtnahme auf seinen eigenen Vortheil führt ganz von selbst dazu, daß er diejenige Anlage bevorzugt, welche zugleich für die Gesellschaft die vortheilhafteste ist."

So mußte denn die Philosophie, zu der Adam Smith sich

---

suchung Partei für oder gegen die Gefühle, und zwar, wie die Erfahrung zeigt, wirkungskräftige Partei, wirkungskräftig allerdings nicht in und durch sich selbst, sondern durch das Wollen auf Grund seiner Erkenntniß. Gerade das ist der beste Beweis für die Freiheit als Gestaltung aus Erkenntniß des physischen und ethischen Werthgehaltes einer Handlung, daß der Mensch in einer wirklichen oder vermeintlichen Erkenntniß zur Negation der Berechtigung gewisser innerer Thatsachen, namentlich gewisser Gefühle sich erhebt." Vgl. Kneib a. a. O. S. 46 f.

[1] Ergänzungsausgabe von Kosegarten II, 144.

[2] „Wealth of nations", vol. IV, ch. II (Stöpels Uebersetzung II, 227).

bekannte, ihn „ganz von selbst" zur Vertheidigung des freiwirtschaftlichen Princips bestimmen, auch wenn die individualistische Staatslehre, welche zur Zeit, wo er schrieb, die Geister in England und Frankreich beherrschte, ihn nicht in der Forderung der freien Concurrenz noch überdies bestärkt hätte [1]. Wir verzichten deshalb auch hier darauf, zu untersuchen, ob Smith bei diesem oder jenem Gelehrten in die Schule gegangen sei, da seine eigenen Lehren einen Zweifel über seine individualistische Staatsauffassung durchaus nicht aufkommen lassen. Adam Smith fehlte ganz offenbar die klare Einsicht in das Wesen der staatlichen Gesellschaft als eines sittlich-organischen Ganzen. Eine Summe gleicher Individuen, die vornehmlich durch das Tauschverhältniß zusammengehalten und durch den Staat in ihrer Person, ihrer Ehre, ihrem Eigenthum geschützt werden und sich gegenseitig noch etwas Wohlthätigkeit erweisen — das ist ihm die staatliche Gesellschaft.

Aus all diesem erklärt es sich, wie Adam Smith zu jener einseitigen Betonung der Freiheit kam, ohne die nöthigen Garantien für den Wohlstand des gesamten Volkes gebührend ins Auge zu fassen. Die Idee der socialen Gerechtigkeit, eines socialen Rechtsschutzes, welcher die Unterdrückung der ökonomisch Schwächern durch die Stärkern, die Ausbeutung der Arbeit durch das Kapital, des kleinen Besitzes durch den großen zu verhindern hätte, ist ihm fremd geblieben; ja nicht einmal der indivi-

[1] „Besäßen wir von Smith eine Staatslehre", sagt Helferich (a. a. O. S. 14), „sie würde ohne Zweifel atomistisch sein. Deutlich tritt dieser Standpunkt in seiner Steuerlehre hervor.... Die Pflicht, zu zahlen, begründet er nicht mit dem Recht des Staates, seine Existenz zu sichern und seine Aufgabe zu erfüllen; sie soll vielmehr dem Rechtsverhältniß entsprechen, wonach mehrere zu einer Privatunternehmung verbundene Personen nach Maßgabe des Interesses daran bezahlen. Auch hier geht er also von dem Einzelnen, nicht von der Idee der Gesamtheit aus."

duellen Gerechtigkeit genügt ein volkswirtschaftliches System, dem der Begriff des gerechten Tausches abhanden gekommen ist[1].

Daß eine so geartete Begründung der Nationalökonomie als selbständiger Wissenschaft zu den verderblichsten Irrthümern Anlaß bieten mußte, läßt sich unschwer begreifen und wird im folgenden noch näher dargelegt werden.

5. Die „Naturgesetze" der Volkswirtschaft im Sinne der „klassischen" Nationalökonomie und moderner Wirtschaftstheoretiker.

1. Daß ein Dupont de Nemours, ein Mercier de Larivière absolute Naturgesetze annahmen, von denen das wirtschaftliche Handeln des Menschen vollständig beherrscht werde, das begreift sich leicht. Aber auch andere Gelehrte, die weniger materialistische Neigungen bekundeten, ließen sich durch die von Bacon eingeführte Ueberschätzung alles Naturwissenschaftlichen dazu verleiten, die Eigenart des wirtschaftlichen Lebens zu vergessen und die Auffindung sogen. „Naturgesetze" der Volkswirtschaft als das wahre Ziel der Nationalökonomie zu betrachten[2].

Die Lehre von den ausnahmslosen Naturgesetzen hat jedenfalls für die Entwicklung des Kapitalismus ihre guten Dienste geleistet. Als es sich darum handelte, die alten Organisationen

[1] Vgl. zum Adam Smith-Problem auch Hermann Roesler, Ueber die Grundlehren der von Adam Smith begründeten Volkswirtschaftstheorie (2. Aufl., Erlangen 1871).

[2] Maurice Block (Les Progrès de la Science Économique depuis Adam Smith I [Paris 1890], 239) meint, der Physiokrat Dupont de Nemours habe zuerst den Ausdruck „lois naturelles" mit Beziehung auf das Wirtschaftsleben gebraucht in dem Werke Physiocratie (Discours préliminaire ou Droit naturel. Édit. Guillaumin des Physiocrates I [1846], 21): „Les *lois naturelles* considérées en général sont les conditions essentielles selon lesquelles tout s'exécute dans l'ordre institué par l'auteur de la nature."

des Erwerbslebens, die trotz mancherlei Auswüchsen auf einer kerngesunden Idee aufgebauten Zünfte zu zertrümmern, da war die Einmischung des Staates in wirtschaftliche Angelegenheiten gerade recht. Nachdem aber für das „Größengesetz des Kapitals", für das Spiel der freien Concurrenz und damit auch für die Ausbeutung der Schwachen und des armen arbeitenden Volkes freie Bahn geschaffen, da wurde jedem Versuch einer weitern Einwirkung des Staates, welche nicht in der Richtung des kapitalistischen Interesses lag, sondern — unter Wahrung des Princips der Selbstverwaltung — den verderblichsten Eigennutz einzudämmen versuchte, das heilige, ewige, unveränderliche Naturgesetz entgegengehalten. Nur gerade so viel ließ man sich an Schranken gefallen, als nothwendig war, damit die Gesellschaft nicht unmittelbar aus den Fugen ginge.

Bei den ältern klassischen Nationalökonomen, Adam Smith, Ricardo, Malthus, dürfte sich der complexe Ausdruck „Naturgesetz der Volkswirtschaft" kaum finden. Aber der Gedanke, die Sache selbst, liegt auch ihren Ausführungen zu Grunde.

So wird A. Smiths Werk über den Reichthum der Völker nur verständlich eben durch die mechanistische Auffassung des Menschen und seiner Bestrebungen, wie Smith sie in der „Theory of moral sentiments" entwickelt hatte. „Die Natur leitet uns zu dem größten Theile durch ursprüngliche und unmittelbare Instincte." Diese Naturtriebe sind die eigentliche und letzte wirkende Ursache für unsere Handlungen, speciell auf ökonomischem Gebiete der Instinct der Eigenliebe, der uns sicher dem großen Endziele der Natur, dem Glücke, entgegenführt. Daher auch die zarte Fürsorge, daß die Staatsmänner den herrlichen Mechanismus nicht stören, die geheimnißvollen Wege der Natur nicht durchkreuzen möchten.

J. B. Say ist unter den klassischen Nationalökonomen der erste, bei welchem die Lehre von den allgemeinen Natur-

gesetzen des wirtschaftlichen Lebens auch ausdrücklich dem System der Nationalökonomie zu Grunde gelegt wird. „Diese Gesetze", sagt er, „fließen nicht minder aus der Natur der Dinge als die Gesetze der Körperwelt. Sie werden nicht ersonnen, sondern aufgefunden. Sie beherrschen diejenigen, welche das Scepter über die andern schwingen, und niemals hat man straflos sie übertreten." [1]

Auch J. Stuart Mill bleibt in ähnlichen Ideen befangen. Zwar erkennt er einen größern Einfluß der öffentlichen Moral auf die Volkswirtschaft an. Ja er fordert sogar zuweilen gesetzgeberische Eingriffe von weittragender Bedeutung, z. B. die Untheilbarkeit der kleinen Landgüter. Indessen im allgemeinen steht er auf dem alten Standpunkte. Die Gesetze der Production sind seiner Ansicht nach der Willkür des Menschen nicht unterworfen. Preis, Arbeitslohn, Kapitalgewinn und Bodenrente regeln sich nach den auf das Princip der Concurrenz gegründeten Naturgesetzen. Man darf sich nicht dadurch beirren lassen, daß Stuart Mill, ähnlich wie Say und die meisten Oekonomisten, jene Naturgesetze zuweilen als moralische bezeichnet [2]. Das Wort „moralisch" bedeutet

---

[1] J. B. Say, Ausführliche Darstellung der Nationalökonomie. Uebersetzt von Dr. E. E. Morstadt I (Heidelberg 1830), 8. 11. 19 u. s. w.

[2] J. St. Mill, Grundsätze der politischen Oekonomie. Uebersetzt von A. Soetbeer (Hamburg 1864) S. 17. — *J. St. Mill*, Essays on some unsettled questions of political economy (London 1874) p. 133 ff. — Vgl. auch J. Stuart Mill, Logik. Deutsche Uebersetzung III, 352 ff. Hier sagt er: „Die Lehre von der Abhängigkeit des socialen Fortschritts von unabänderlichen Gesetzen ist in vielen Köpfen verbunden mit dem Glauben, daß der sociale Fortschritt durch die Anstrengungen von Individuen oder durch die Maßregeln von Regierungen nicht in beträchtlichem Maße beeinflußt werden kann." Das ist unrichtig. „Daraus, daß alles, was geschieht, darunter auch menschliche Willensacte, die Wirkung von Ursachen ist, folgt nicht, daß Willensacte, selbst jene einzelner Individuen, nicht Ursachen von

hier nur soviel wie „nicht physisch". Es wird die Art und Weise der Wirksamkeit jener Gesetze, ihr absoluter Charakter durch jene Benennung nicht in Frage gestellt, sondern lediglich angedeutet, daß Nationalökonomie und Physik „verschiedene Gebiete der Erscheinungswelt" zum Gegenstande haben.

2. In der nachklassischen liberalen Oekonomik wurde die Lehre von der „naturgesetzlich geordneten Volkswirtschaft" immer mehr ein unbestrittenes Axiom des liberalen Oekonomismus. In der That eine recht stattliche Reihe der berühmtesten Gelehrten kann der französische Akademiker Maurice Block[1] als Vertreter jener Doctrin aufführen, so Bastiat, J. Garnier, Cherbuliez, A. Clément, de Molinari, Courcelle-Seneuil, Senior, Jevons, Cairnes, Pellegrino Rossi, Macleod, die Amerikaner Amasa und Francis Walker u. s. w. Sie alle stimmen darin überein, daß die wirtschaftlichen Naturgesetze fest und unerschütterlich seien, der menschlichen Willkür in ihrer Geltung ebenso entrückt, wie die Gesetze der äußern materiellen Welt[2].

---

großer Wirksamkeit sein können. . . . Wie ausnahmslos auch die Gesetze socialer Entwicklung sein mögen, sie können nicht ausnahmsloser oder strenger sein, als die der Naturkräfte, und doch kann der menschliche Wille diese in Werkzeuge seiner Absichten verwandeln, und der Grad, in welchem er dies thut, macht den Hauptunterschied aus zwischen dem wilden und dem höchstcivilisirten Menschen." — Vgl. Archiv f. soc. Gesetzg. u. Stat. von Dr. H. Braun X[1], 11.

[1] Les Progrès de la Science Économique depuis A. Smith I (Paris 1890), 240.

[2] So schreibt z. B. Courcelle-Seneuil (Traité théorique et pratique d'économie politique p. 27 etc.): „Ces lois que l'homme peut connaître ou méconnaître, mais auxquelles il ne lui est pas donné de se soustraire." — „Le spectacle des lois naturelles, qui régissent les actes économiques des individus et des peuples, fait prendre en pitié les prétentions des arrangeurs de société . . ." (cf. A. Smiths „statesmen and projectors"). — Macleod (The principles of economical philosophy [2th ed., London 1872] p. 122 ff.) bezeichnet die Oekonomik als „a great demonstrative science of the

Einzelne Gelehrte trieben die Analogie der Wirtschafts- und Naturwissenschaft so weit, daß sie sogar eine mathematische Berechnung der ökonomischen Gesetze und Kräfte (einschließlich „the feeling of the mind") für möglich hielten [1].

Es braucht wohl kaum erwähnt zu werden, daß die Begründer und Vertheidiger des Manchesterthums, ein Cobden, Bright, Prince-Smith, Schulze-Delitzsch — bei denen „der Classicismus in der Nationalökonomie" eben seine letzte, logisch consequente Ausgestaltung erhielt, die Lehre von den „Naturgesetzen der Volkswirtschaft" als unumstößliche Wahrheit annahmen. Ihr ganzes System, die Vorstellung von der Harmonie aller wirtschaftlichen und socialen Interessen, von der höchsten Entwicklung der Volkswirtschaft bei unbedingter Freiheit — d. h. wenn der Staat sich lediglich darauf beschränkt, „Sicherheit zu produciren" — beruht ja auf der

same rank as mechanics or optics or any other physical science". — Auch Cairnes stellt die politische Oekonomie auf dieselbe Stufe mit der Mechanik, Optik, Astronomie, Chemie u. s. w. mit Rücksicht auf die Sicherheit und Festigkeit ihrer Gesetze (The character and logical method of political economy" [2th ed., London 1875] p. 47 f.).

[1] So Professor W. Stanley Jevons in seiner „Theory of political economy" (2th ed., London 1879) p. 8 f. — Die mathematische Richtung wird ebenfalls vertreten von L. Walras (Éléments d'économie politique pure. Lausanne 1874), D'Aulnis de Bournill (Het inkomen der Maatschappij. Leyden 1874), G. Boccardo (Dell' applicazione dei metodi quantitativi alle scienze economiche, ecc., Vorrede zum II. Bd. der 3. Serie der Bibliot. dell' Economista, 1875) u. a. — Daß Rechenoperationen in der Nationalökonomie am Platze sind, so oft es sich um fest gegebene Quantitäten handelt, versteht sich von selbst; aber die Thätigkeit des Menschen in ihrem Ausgehen vom Menschen, der Einfluß der Triebe und Motive auf das Handeln und vieles andere noch ist nicht meßbar. Vgl. über diese Frage J. B. Say a. a. O. S. 21 ff. — Luigi Cossa, Einleitung in die Wirtschaftslehre. Uebersetzt von Moormeister (Freiburg 1880) S. 43 ff.

ausdrücklichen oder stillschweigenden Annahme wirtschaftlicher Naturgesetze [1].

---

[1] Prince-Smith, der Begründer der „Deutschen Freihandelspartei", hat in einem Aufsatz über „Handelsfreiheit" das Evangelium des Manchesterthums niederlegt in Dr. H. Rentzschs Handwörterbuch der Volkswirtschaftslehre (Leipzig 1866) S. 436 ff. Dort lesen wir (S. 439 f.): „Die Forderung unbedingter Freiheit des Handels ist ... nur die eine Anwendung einer allgemeinern Lehre, welche die Freiheit überhaupt hinstellt als Grundbedingung sowohl der möglich größten Fülle als auch voller Gerechtigkeit im Volkshaushalt.... Der Freihandel kennzeichnet sich durch eine radical individualistische Auffassung volkswirtschaftlicher Verhältnisse. In dem Volkshaushalt als solchem sieht er schlechterdings nur ein Nebeneinander von Einzelhaushalten, deren jeder, selbständig in seinem Wirtschaften und allein für dessen Erfolg verantwortlich, nichts von den andern zu beanspruchen hat als gleiche Freiheit, gleiches Ungehindertsein in der Benutzung seiner Mittel und Kräfte zur Beschaffung von Befriedigungsmitteln, also Fernhaltung jeglicher Vergewaltigung. So vielseitig auch der volkswirtschaftliche Organismus erscheinen mag, der Freihandel sieht darin eigentlich nur ein einziges Organ: den Markt. So verwickelt und ineinandergreifend die Beziehungen der Einzelwirtschaften zu einander erscheinen, der Freihandel erblickt für dieselben nur einen Verknüpfungspunkt: den Markt. Alle sonstigen volkswirtschaftlichen Gestaltungen sind nur Einrichtungen, welche die Einzelnen treffen, um jeder für sich aus dem Markte Nutzen zu ziehen. Daß alle denselben Trieb haben, denselben Naturbedingungen gegenüberstehen und im Grunde dasselbe thun, dies bildet ein übereinstimmendes, aber kein gemeinsames Handeln.... Im Markte wird keine Gemeinschaft gebildet, sondern im Gegentheil abgerechnet und auseinandergesetzt. Die volkswirtschaftliche Gemeinde als solche ist nur Marktgenossenschaft; sie besitzt, wie gesagt, kein gemeinsames Institut, als eben den Markt, und sie hat auch weiter nichts zu gewähren als freien Zutritt zu dem Markte, denn alles in dem Markte ist Einzeleigenthum.... Zur Förderung des volkswirtschaftlichen Wohls im allgemeinen sieht der Freihändler nur den einen möglichen Weg: die Freiheit jedes Einzelnen, das eigene Wohl nach Kräften zu fördern. Jedermann versteht die Förderung des eigenen Wohles besser als

3. Eine gerechte und sachgemäße Beurtheilung dieser naturgesetzlichen Auffassung des wirtschaftlichen Lebens er-

andere und besser als anderes. In dem Verlangen nach ungekürztem Genuß des Erworbenen und in der Furcht vor Entbehrung hat jeder den stärksten Antrieb zur Ausbildung und erfolgreichen Aufbietung seiner Kräfte und Mittel. . . . Ein Abschwächen jener Triebmittel, eine Verminderung jener Noth, welche zu wirtschaftlichen Vorkehrungen aufstacheln soll, würde die Erhebung der Menschen zum Culturgenuß hoffnungslos machen. . . . Dem Einwande, daß der unbeschränkt waltende Eigennutz den eigenen Vortheil durch Benachtheiligung anderer suchen dürfte, begegnet der Freihändler durch den Hinweis, daß . . . im freien Marktverkehr keiner den eigenen Nutzen fördern könne, ohne auch den Nutzen anderer mitzufördern. . . . Selbst den verrufenen Speculationsgewinn erzielt man nur durch Versorgen von Vorräthen für Noth, die man voraussah und durch sein Angebot auch mildert. . . . Alles, was ein Industrievolk materiell voraushat vor einer Horde Wilder, hat es durch sein geistiges und dingliches Kapital. Ganz gerecht ist es also, daß in einem Industrievolke diejenigen Familien, welche das meiste Kapital angesammelt haben, auch den größten Antheil an dem durch Kapital verschafften Mehrbetrage an Befriedigungsmitteln beziehen. Für diejenigen Familien, welche in der ganzen Reihe der Jahrhunderte es niemals ermöglichten, über den täglichen Bedarf hinaus etwas zu schaffen und zu erübrigen zur bessern Ausbildung und Ausstattung der Nachkommen — für Familien also, welche noch auf der vorwirtschaftlichen Stufe stehen geblieben sind, die Vortheile vorgeschrittener Wirtschaftlichkeit beanspruchen, ist unthunlich. . . . Erkennt nun der Freihandel die Freiheit und Freiwilligkeit als einziges ordnendes Princip für den Volkshaushalt, so erkennt er damit auch die Nothwendigkeit einer Macht, welche jegliche Vergewaltigung abwehre. Diese Macht . . . muß gebildet werden durch Vereinigung der größten Zahl nebeneinander lebender Menschen. . . . Aber dem Staate erkennt der Freihandel keine andere Aufgabe zu als eben die eine: die Production von Sicherheit. Er ist also der Staatsmacht gegenüber mehr bestrebt, sie auf diese ihre Aufgabe zu beschränken und ihrer Competenz alles, was nicht Sicherheitsproduction ist, zu entziehen, als ihre Thätigkeit innerhalb ihres legitimen Wirkungskreises zu beschränken. . . . Da überhaupt beim Walten absoluter

fordert zunächst die möglichst klare und präcise Bezeichnung des Streitpunktes.

Es liegt uns durchaus ferne, zu läugnen, daß jeder Mensch in seinem wirtschaftlichen Streben durch „natürliche" Bedürfnisse und Triebe von innen heraus beeinflußt wird. Eine Volkswirtschaftslehre, welche auf diese natürlichen Tendenzen keine Rücksicht nehmen wollte, würde ihrer Aufgabe nicht genügen.

Ebenso gewiß ist es, daß der Mensch in der äußern „Natur" einen Maßstab seines Wirkens, Schranken seines Könnens vorfindet. Die Fruchtbarkeit des Bodens, die klimatischen Verhältnisse, die natürlichen Eigenschaften des Stoffes und tausenderlei anderes wirken bestimmend ein auf die Art und die Ziele des wirtschaftlichen Schaffens und gestalten sich zu Grenzen unserer Macht, die nicht willkürlich durchbrochen werden können. Sodann ist es ganz offenbar, daß alles, was in der Natur des Menschen oder in der äußern Natur seine Stütze hat, mit einer gewissen Allgemeinheit zu Tage treten muß. Allein die Frage bleibt, ob der Mensch in seinem wirtschaftlichen Handeln, insofern dies insbesondere unter dem Einfluß innerer, natürlicher Triebe und Neigungen steht, absoluten, ausnahmslosen, unveränderlichen Naturgesetzen unterliegt, ob in dieser Hinsicht die Analogie zwischen den „Gesetzen der Volkswirtschaft" und denen der Naturwissenschaft so weit geht, daß man auch auf das Handeln des Menschen das naturgesetzliche Princip anwenden kann: „Le même concours de causes produira toujours les mêmes effets économiques." [1]

---

volkswirtschaftlicher Freiheit jeder nach bester Einsicht und nach Kräften strebt, das Einträglichste zu thun und das weniger Einträgliche zu unterlassen, so kann die in den Volkshaushalt sich einmischende Staatsgewalt überhaupt an dessen freiem Gange nur dadurch etwas ändern, daß sie das weniger Einträgliche gebietet, das Einträglichere verbietet. . . ."

[1] *Block* l. c. p. 238.

Die liberalen Oekonomisten haben in mehrfacher Weise versucht, gerade diesen Kernpunkt der Streitfrage zu verdunkeln.

Sie bedienen sich nicht selten solcher Beispiele aus dem Wirtschaftsleben, welche mit geradezu verblüffender Klarheit einen unzweifelhaft nothwendigen Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung im ökonomischen Verhalten des Menschen plastisch zur Darstellung bringen und darum wohl geeignet sind, bei bloß oberflächlicher Prüfung den trügerischen Schein eines „naturgesetzlichen Wirtschaftsphänomens" zu erwecken. Dem Einwande gegenüber, daß der Mechanismus der Naturgesetze auf ein freies Wesen und eine Gesellschaft freier Menschen keine Anwendung finden könne, daß die Aufstellung wirtschaftlicher Naturgesetze logisch die Läugnung der menschlichen Freiheit in sich schließe, verweist man auf das „ökonomische Gesetz", daß der Träge, der Verschwender wirtschaftlich zu Grunde gehe. „Le libre arbitre n'est-il pas entier?" [1] In der That ein sehr wohlfeiler Sieg! Der wirtschaftliche Untergang wird, sofern dem Trägen nicht geradezu unerschöpfliche Hilfsmittel zur Verfügung stehen, über kurz oder lang allerdings mit Nothwendigkeit eintreten. Wir unsererseits sind sogar sehr gerne bereit, für diesen Fall eine noch größere Gewißheit, einen weit höhern Grad der Nothwendigkeit anzuerkennen, als irgend welche Gesetze der Chemie und Physik in sich schließen. Der Faule erwirbt nichts, eben weil er faul ist. Er bewahrt, was er besitzt, ebenfalls nicht, wiederum, weil er zu träge ist, die Anstrengungen auf sich zu nehmen, welche die Bewahrung eines Vermögens fordert. Daß in einem solchen Falle, wo nichts Neues erworben und das Vorhandene verschleudert wird, schließlich nichts übrig bleibt, — das scheint uns nicht bloß physisch nothwendig, sondern sogar

[1] *Block* l. c. p. 237.

metaphysisch gewiß zu sein. Aber was soll all dieses? Wer hat geläugnet, daß das wirtschaftliche Verhalten des Menschen naturgemäße Folgen habe? Ist das in Frage, wenn man der naturgesetzlichen Auffassung des wirtschaftlichen Lebens den Vorwurf macht, sie widerstrebe der menschlichen Freiheit? Offenbar handelt es sich da nicht so sehr um Folgen und Ergebnisse unserer Handlungen, sondern vorzugsweise um diese Handlungen selbst in ihrem Princip, in ihrem Ausgangspunkt, um das Verhältniß des menschlichen Willens zu dem Triebleben, insbesondere zu dem Triebe des Eigennutzes. Der liberale Oekonomismus weiß sehr wohl, daß hauptsächlich in dieser Frage der springende Punkt der ganzen Controverse liegt.

Ebenso ungeschickt möchte uns ein zweiter Versuch erscheinen, den Schwerpunkt der Streitfrage zu verschieben. — Um die vom Begriffe eines naturgesetzlichen Wirkens untrennbare Bestimmtheit und Nothwendigkeit zu gewinnen, hat man jene Gesetze, welche unsere Erkenntniß beherrschen, und die Nothwendigkeit, mit der die Wahrheit unsern Geist bezwingt, dazu benutzt, um der Triebkraft des Eigennutzes dem menschlichen Willen gegenüber eine „naturgesetzliche" Wirksamkeit anzudichten. Man hält uns gewisse, allgemeine Thatsachen entgegen, die von niemand bestritten werden, besonders häufig den alten Satz: „Omne rarum carum". — Wenn ein Gegenstand, dessen der Mensch bedarf, in großer Fülle angeboten wird, dann sinkt erfahrungsmäßig sein Preis. Umgekehrt steigt der Preis mit der Seltenheit der Ware. Ist das nicht ein klarer, unwiderleglicher Beweis für die Existenz eines Naturgesetzes, welches die Preisbildung ganz und gar beherrscht? Wo wäre eine Ausnahme von diesem Gesetze zu finden?

Um klar zu sehen, müssen wir in dem angeführten Falle dreierlei unterscheiden: 1. die Seltenheit des Gegenstandes; 2. den Einfluß, welchen die Seltenheit auf unser Urtheil über den Werth ausübt; 3. die Wirkung dieses

Urtheils auf unsern Willen und unser praktisches Verhalten im Verkehr.

Was den ersten Punkt: die Seltenheit, betrifft, so wird dieselbe in vielen Fällen wirklich bloß „natürliche" Ursachen haben. Manche werthvolle Bodenerzeugnisse: Weine, Gewürze u. s. w., können nur in bestimmten, kleinen Bezirken gewonnen werden. Eine Mißernte vermag eine äußerst drückende Seltenheit der nothwendigsten Lebensmittel zu erzeugen u. s. w. Daneben gibt es einzelne Fälle, in welchen eine relative Seltenheit durch verbrecherische Gewissenlosigkeit hervorgerufen wird, und wir möchten ganz besonders der liberalen Oekonomik das Studium der verderblichen Wirkungen künstlicher Preissteigerungsmanöver recht dringend empfehlen. Sie wird dabei erkennen, wie wenig solche „complicirtern Phänomene des wirtschaftlichen Lebens" auf die Selbstliebe als geordneten Naturtrieb, und wie sehr dieselben auf den freien, lasterhaften Eigennutz sich zurückführen.

Wie dem immer sei, das ist gewiß: wenn die Ware thatsächlich selten geworden ist, so wird diese Seltenheit auf den Preis derselben einwirken. Der Preis ist der in Geld ausgedrückte Werth einer Sache. Der Werth aber hängt offenbar von der Sache selbst ab, von ihren natürlichen Eigenschaften, ihrer größern oder geringern Seltenheit u. s. w. Das Urtheil über den Werth ist also nicht in unsere Willkür gestellt. Es besitzt in den äußern, thatsächlichen Verhältnissen einen objectiven Bestimmungsgrund. Da ist es aber nicht der Erhaltungstrieb, der Eigennutz, sondern zunächst die Fähigkeit des menschlichen Geistes, das Wahre zu erkennen, objective Verhältnisse richtig zu beurtheilen, die uns veranlaßt, einer selten gewordenen Ware höhern Werth zuzuschreiben als demselben Gegenstande, sofern er im ökonomischen Sinne nicht selten ist, d. h. in größerer Menge angeboten wird. Kurz, daß der Mensch das Gold höher als das Eisen, oder die seltenen

Gegenstände höher schätzt als die im Verhältniß zu dem Umfang der Bedürfnisse reichlich vorhandenen, ist vorab nur eine Nothwendigkeit des Erkennens und Urtheilens, nicht des wirtschaftlichen Strebens oder Handelns, und hat demnach mit den sogen. „Naturgesetzen der Volkswirtschaft" unmittelbar nichts zu schaffen.

Und nun der dritte und letzte Punkt. Es ist wahr, ein vernünftiger Mensch wird in der Regel eine Ware, deren Werth er als einen geringern erkannt hat, gewiß nicht, im Widerspruche zu jener Erkenntniß, mit dem höhern Preise bezahlen. An dieser Handlungsweise hat allerdings neben der Vernunft auch die Selbstliebe ihren Antheil. Ja wir kommen der liberalen Oekonomik so weit entgegen, anzuerkennen, daß in diesem Falle, da alle Menschen Vernunft und Selbstliebe besitzen, eine sehr große Regelmäßigkeit und eine fast allgemeine Uebereinstimmung des Handelns zur Erscheinung gelangt, die man ein „Gesetz" zu nennen wohl berechtigt ist. Aber ist das ein „Naturgesetz" von ausnahmsloser Strenge, ein Gesetz analog den Gesetzen der Chemie und Physik? Oder bleibt es nicht dennoch dem Einzelnen unbenommen, aus reiner Willkür dieses Gesetz zu übertreten, mag auch sein Vorgehen vielleicht noch so unökonomisch und unvernünftig erscheinen? Es gibt sogar Fälle, wo gerade die Uebertretung jenes angeblichen „Naturgesetzes" das Lob jedes wahren Menschenfreundes sich erwerben wird. Wenn in schlechten Zeiten viele „Hände" zur Arbeit sich anbieten, und der „Tauschwerth der Arbeitskraft" unter ihren Herstellungswerth — die Unterhaltungskosten des Arbeiters — gesunken ist, dann wird es dem Fabrikherrn immerhin gestattet sein, dennoch einen höhern Lohn zu geben, als der actuelle Tauschwerth und „Marktpreis der Arbeitskraft" beträgt. Er spottet eben der „Naturgesetze" des liberalen Oekonomismus, und vielleicht wird mancher seine Handlungsweise höchst vernünftig und edel nennen.

Also auch diese Ausflucht würde dem Oekonomisten der Smithschen Schule nicht helfen, wenn er etwa derselben sich bedienen wollte. Werden die Waren seltener oder reichlicher bei gleichem Umfang des Bedürfnisses, dann wird das vom Irrthum nicht gestörte Urtheil über den Werth derselben sich allgemein, den Verhältnissen entsprechend, ändern. Gleichwohl bleibt es innerhalb der freien Selbstbestimmung des Menschen, wie weit er, für seine Person, sein Verhalten in Uebereinstimmung mit jenem Urtheile bringen will. Ausnahmen von der Regel mögen noch so selten sein, — sie bleiben möglich. Ja es können, wie wir sahen, Verhältnisse eintreten, in welchen eine derartige Ausnahmsstellung Anspruch auf unsere volle Billigung gewinnen wird.

4. Fassen wir das Gesagte noch einmal kurz zusammen. Ohne Zweifel unterliegt die uns umgebende äußere Welt, die mit ihren Schätzen den Gegenstand der Arbeit des wirtschaftenden Menschen bildet, festen Naturgesetzen, welche selbst dem Menschen, dem „König der Schöpfung", gegenüber den Charakter der Unwandelbarkeit besitzen und seiner Einwirkung Schranken setzen. Es gibt ferner im wirtschaftlichen Leben, wie auch sonst, natürliche Wirkungen und Folgen unseres Verhaltens. So wird z. B. die Fruchtbarkeit der Arbeit bei passender Theilung derselben erhöht. Ebenso ist unser Urtheil über die Dinge und ihren Werth keineswegs der Willkür des Willens überlassen. Es gibt objective Bestimmungsgründe für unsere Erkenntniß. J. B. Say hat jedenfalls den ihm sonst zueignenden Scharfsinn nicht ganz zur Anwendung gebracht, als er den Werth eine „reine moralische Qualität" nannte, „die vom flüchtigen und wechselnden Willen der Menschen abzuhangen scheine".

Wir nehmen endlich keinen Anstand, zuzugeben, daß bei aller Mannigfaltigkeit des wirtschaftlichen Lebens in vielfacher Hinsicht Regelmäßigkeiten in der Handlungsweise sich zeigen, welche zum Theil durch die Selbstliebe, den Eigennutz,

ihre Erklärung finden. Dahin gehört der niedrige Preis der reichlich vorhandenen Waren, der hohe Preis der seltenen Waren. Dahin gehört ferner das jeder Arbeit natürliche Ziel, mit der geringsten Anstrengung, mit den geringsten Kosten das größtmögliche Resultat zu erzielen u. s. w.

Es gibt also in der That feste Stützpunkte für eine allgemeine Volkswirtschaftslehre auch in der Naturanlage des Menschen, Dauerndes und Allgemeines, so daß die Wissenschaft sich nicht lediglich mit der Einzelthatsache, dem actuellen oder geschichtlichen Zustande eines Landes, einer Epoche zu befassen braucht. Die menschliche Natur, in sich selbst betrachtet, bleibt unverändert im Strom der Entwicklung. Wir können daher nicht ganz Gustav Cohn beipflichten, wenn er in dem mächtigen Einflusse, welchen der Eigennutz auf das wirtschaftliche Gebiet heute noch ausübt, nur „den thatsächlichen Ausdruck eines wesentlichen Stückes des bisher erreichten sittlichen Niveaus" erblickt, und von der fortschreitenden Entwicklung geradezu eine „Umgestaltung der ursprünglichen Triebe" erhofft[1]. Offenbar verwechselt Cohn hier den Trieb mit seiner Aeußerung[2]. Der gleiche Selbsterhaltungstrieb wirkt auf den Wilden wie auf den Civilisirten. Daß der eine das rohe Fleisch des soeben erlegten Büffels verzehrt, während der andere in einem eleganten Hotel ein saftiges und reichliches Diner sich vergönnt, hängt zum großen Theil von den äußern Verhältnissen, dem Milieu, ab. So wird man auch die egoistischen Brutalitäten, welche das entfesselte Kapital sich zuweilen dem Arbeiter gegenüber erlaubte, gewiß bei steigender Civilisation in spätern Zeiten verurtheilen. Die Aeußerungen des Naturtriebes werden dann andere, weniger rohe sein; aber der Trieb selbst ist mit der menschlichen Natur gegeben und

[1] Nationalökonomie. I. Grundlegung (Stuttgart 1885) S. 382 ff.
[2] *Block* l. c. p. 192.

wird darum auch mit ihr verbunden bleiben für alle Zeiten und Verhältnisse.

Gleichwohl trennt uns — wie sehr wir auch für ein Dauerndes, Regelmäßiges bei allem Wechsel historischer Verhältnisse eintreten — von der Auffassung der Oekonomisten Smithscher Schule eine geradezu unübersteigliche Kluft. Für die liberale Oekonomik ist jenes Regelmäßige nicht das Ergebniß einer in den verschiedensten Formen sich geltend machenden natürlichen Neigung, sondern ein *strenges Naturgesetz*. Ja noch mehr, jenes Naturgesetz beherrscht nicht nur den allgemeinen Charakter des gesamten wirtschaftlichen Strebens, nein, auch die einzelnen, sogar die complicirtesten Phänomene der Industrie und Creditwirtschaft sind im voraus durch die in der menschlichen Natur, speciell im Naturtriebe des Eigennutzes begründeten Gesetze ihrem Wesen und Maß nach bestimmt. Die äußern, historischen, culturellen Verhältnisse erscheinen dieser Lehre zufolge lediglich als günstige oder ungünstige Bedingungen für die Wirksamkeit der in der Natur des Menschen präjacenten Gesetze. Selbstverständlich können die Gesetze des Handels und der Industrie bei einem Volke, welches beider entbehrt, nicht zur Geltung kommen. „Mais ces lois existent d'une manière latente comme les lois de l'électricité à un moment, où il n'y a pas d'orage." [1] Jetzt verstehen wir erst recht, warum Courcelle-Seneuil mit solchem Mitleid auf die Staatsmänner herabblickt, die es sich einfallen lassen, die Wirksamkeit jener Gesetze hemmen und dadurch die ökonomischen Verhältnisse ins Unnatürliche verzerren zu wollen [2]. Was soll denn auch das Eingreifen des Staates, wenn der naturgemäße Weg der Entwicklung aller Perioden, bis zu den complicirtesten „Phänomenen" des Börsen-

[1] *Block* l. c. p. 238 s.

[2] Traité théorique et pratique etc. p. 27 ss.

geschäftes u. s. w., durch „latente Naturgesetze" vorgezeichnet ist? —

5. „La science économique est fondée sur la nature humaine." [1] In der menschlichen Natur sind die „Naturgesetze der Volkswirtschaft" begründet. Das entscheidende Wort spricht in unserer Frage also die Psychologie.

Wie bei allen lebenden Wesen, so gibt es auch im Menschen eine stets lebendige, stets wachsende Kraft, die man den Selbsterhaltungstrieb genannt hat [2]. Diese Kraft findet hier zu ihrem Dienste bereit die ganze Macht der Intelligenz, alle die Hilfsquellen, welche eine weise Voraussicht eröffnen kann, alle die zahllosen Veranstaltungen des socialen Lebens. Man hat ihr einen besondern Namen geben zu müssen geglaubt. A. Smith redet von selfinterest, selflove, private oder own interest, selfishness, ohne Unterschied der Bedeutung; Bastiat spricht von „l'intérêt légitime", J. B. Say von „amour de soi" u. s. w. Viel ist über diese Benennungen gestritten worden, — zum Theil in bester Absicht, namentlich um die sittlich berechtigte Selbstliebe von der unsittlichen Eigensucht zu trennen. Da aber kaum irgend ein Oekonomist so schamlos sein dürfte, offen den allseitig entfesselten Egoismus, die Egomanie, zu empfehlen, so will uns bedünken, daß der Streit um den Namen ohne große Bedeutung ist. In unserer Frage kommt es lediglich auf die Art und Weise der Einwirkung jenes Naturtriebes auf den Willen und die wirtschaftliche Thätigkeit des Menschen an, mag man den Trieb Selbstliebe, persönliches Interesse oder Egoismus nennen.

[1] *Block* l. c. p. 179. 82. — *Bastiat*, Oeuvres complètes, tom. VI: „Harmonies économiques" (9. éd., Paris, Guillaumin) p. 6: „Les économistes observent l'homme, les lois de son organisation et les rapports sociaux, qui résultent de ces lois." — *Courcelle-Seneuil*, Traité I, p. 202.

[2] *Block* l. c. p. 180. — *Bastiat* l. c. XXII: „Moteur social" p. 630.

Der Trieb nun, dessen Existenz und relative Berechtigung von allen anerkannt wird, veranlaßt den Menschen, Befriedigung seiner natürlichen Bedürfnisse zu suchen und demgemäß auch die dazu nothwendigen Anstrengungen auf sich zu nehmen. Da jene Naturtendenz auf den persönlichen Vortheil, das persönliche Interesse des Handelnden abzielt, so wird sie ohne Zweifel uns bestimmen, die Bedürfnisse so gut als möglich zu befriedigen, andererseits die Anstrengungen auf das Nothwendigste zu beschränken. Auf diese Weise gelangte die Oekonomik aus dem Studium der natürlichen Tendenzen unserer Selbstliebe zur Kenntniß des sogen. „ökonomischen Principes"[1], in welchem sie einen Schlüssel zum Verständniß der wirtschaftlichen Phänomene gefunden zu haben meint: „Der Mensch sucht den größten Erfolg mit den geringsten Anstrengungen." „Er sucht, ceteris paribus, mit den geringsten Kosten zu produciren." „Er bemüht sich, stets die wirksam-

[1] Auch Männer, die nicht auf dem liberalen Standpunkte stehen, haben die Geltung des ökonomischen Princips anerkannt, so z. B. Hermann, Rau, Schäffle, Wagner u. a. „Bei aller auf Bedürfniß gerichteten Thätigkeit leitet den Menschen — und darf und oft auch soll ihn leiten — das ökonomische oder das Princip der Wirtschaftlichkeit, d. h. das Streben, nur solche Arbeit vorzunehmen, bei welcher nach seiner Schätzung die Annehmlichkeit der Befriedigung die Pein der Anstrengung (des Opfers) überwiegt, sowie das fernere Streben nach einer möglichst hohen Summe (Maximum) Befriedigung für ein möglichst geringes Maß (Minimum) Anstrengung oder Opfer" (Ad. Wagner, Allgemeine oder theoretische Volkswirtschaftslehre. Erster Theil: Grundlegung [2. Aufl., Leipzig und Heidelberg 1879] S. 10). — „Der Antrieb, nach dem die Menschen in wirtschaftlichen Dingen zu handeln pflegen, ist das Verlangen, mit der geringsten Beschwerde und dem geringsten Aufwande von Vermögenstheilen ihre Bedürfnisse zu befriedigen und noch darüber hinaus Gütergenuß zu erwerben" (K. H. Rau, Grundsätze der Volkswirtschaftslehre [4. Aufl., Heidelberg 1841] Vorrede § 7, S. 5). — *Block* l. c. p. 224. 273 etc.

sten Mittel anzuwenden." Insofern dieses Princip hervorhebt, daß der Mensch mit den beschränkt gegebenen Dingen haushälterisch umgehen[1], seine Kräfte und Mittel nicht unnütz vergeuden soll, ist dasselbe zweifelsohne auch in der Vernunft begründet und wird von niemanden bestritten! Allein man hat seitens der liberalen Oekonomisten jenen Grundsatz in engen Zusammenhang mit der „naturgesetzlichen" Auffassung der Wirtschaft gebracht und in demselben gewissermaßen eine Formel für die gesetzmäßige Einwirkung der Selbstliebe auf den Willen des wirtschaftenden Menschen erblicken wollen. So führt uns also auch das ökonomische Princip wieder zu der entscheidenden Frage nach der Art und Weise, wie der Selbsterhaltungstrieb die wirtschaftliche Thätigkeit bestimmt, — ob diese Bestimmung, dieser Einfluß mit dem Mechanismus der Naturgesetze, welche die materielle Welt beherrschen, verglichen werden kann oder nicht.

6. Da scheint es uns nun, man brauche nur ein wenig die Augen zu öffnen, um zu sehen, wie zahlreiche Thatsachen des alltäglichen Lebens den „naturgesetzlichen" Oekonomismus Lügen strafen. Leider gibt es Menschen, welche von dem Eigennutze so beherrscht werden, daß sie völlig zu Sklaven dieser Leidenschaft geworden zu sein scheinen. Daneben finden sich jedoch viele andere, welche den Naturtrieb in einem Grade beherrschen, daß sie bereit sind, mit Verläugnung ihres eigenen Interesses die größten materiellen Opfer zu bringen. Und dennoch ist die Natur bei den einen wie bei den andern dieselbe, ausgestattet mit denselben Grundtendenzen und Trieben. Bei den einen wie bei den andern ist derselbe Wille zugleich der oberste Sitz des menschlichen Erhaltungstriebes und inneres Princip des wirtschaftlichen Handelns. Nur daß der Wille bei den

[1] Cohns Bedenken gegen das ökonomische Princip vgl. „Nationalökonomie". I. Grundlegung S. 198 f.

einen ganz von dem Motive des Eigennutzes sich leiten läßt, während er bei den andern demselben entgegentritt, seine Forderungen abweist. Wo aber gibt es denn in der materiellen Welt hierzu eine Analogie? Wo findet sich dort eine Ursache, die schließlich selbst, nach eigener Wahl und Entscheidung, nach eigenem Belieben ihren eigenen natürlichen Tendenzen entgegentreten könnte? Wirkte der Eigennutz nach Art einer Naturursache im Willen oder auf den Willen, dann wäre das bewußte, freiwillige Opfer eines klar erkannten materiellen Vortheils nicht etwa bloß selten, sondern physisch unmöglich. Hier hilft es nicht, wenn die liberale Oekonomik sagt, die Wissenschaft habe nur den „normalen" Menschen vor Augen, die Handlungen eines Wahnsinnigen blieben außer Betracht[1]. Oder wäre denn die liberale Wissenschaft bis in den Abgrund des Aberwitzes gestürzt, z. B. die zahlreichen Männer und Frauen, die auf Vermögen, die Behaglichkeit und den Comfort des Wohlstandes verzichteten, um dem leiblichen und geistigen Wohl ihrer Mitmenschen zu dienen, jene Edelsten und Besten unseres Geschlechtes, als „anormale" Menschen, als Wahnsinnige bezeichnen zu wollen?

Unsere Schlußfolgerung ist zwingend für jeden, welcher die Wahrheit erkennen will. Indessen der liberale Oekonomismus gibt sich nicht so leichten Kaufs gefangen. Vernehmen wir eine Einwendung, die Jean Bapt. Say uns macht[2]. „Wenn ich eine Flaumfeder sich in der Luft umherwiegen und geraume Zeit darin spielen sehe, bevor sie zur Erde sinkt, werde ich daraus schließen, daß das Universalgesetz der Schwere für diesen Flaum nicht gelte? Mein Schluß wäre irrig. In der Nationalökonomie besteht die allgemeine Thatsache, daß der Zinsfuß des Geldes um so höher steige, je mehr der Darleiher befürchtet, sein Zinskapital nicht zurückzuempfangen. Darf

[1] *Block* l. c. p. 177.

[2] Ausführliche Darstellung der Nationalökonomie S. 11 f.

ich auf die Falschheit dieses Grundsatzes schließen, wenn ich bei irgend einer gefahrvollen Gelegenheit einmal zu niedrigem Zins ausleihen sah? Dem Darleiher konnte ja seine Gefahr unbekannt sein; Dankbarkeit oder Furcht konnten ihm ein Opfer abnöthigen; allein das allgemeine Gesetz, wenngleich in diesem besondern Falle gehemmt, würde seine volle Herrschaft ausgeübt haben, wenn jene Ursachen der Störung hinweggefallen wären." Also das Motiv der Dankbarkeit u. s. w. erscheint Say als ein Hemmniß, als ein Hinderniß der natürlichen Wirksamkeit des Eigennutzes, ähnlich wie das äußere Hinderniß der atmosphärischen Luft die Flaumfeder auf ihrem Wege zur Erde aufhält. Jeder erkennt auf den ersten Blick den Irrthum, dessen Say sich schuldig macht. Es handelt sich hier nicht um schlechthin äußere Hindernisse, wie man z. B. die wirtschaftliche Gesetzgebung eines Staates in sich betrachtet zu den äußern, aber oft segensreichen „causes perturbatrices" der natürlichen Wirkung des Triebes der Selbstliebe oder der Selbsterhaltung rechnen durfte. Ein und derselbe Mensch steht vielmehr unter dem Einflusse seiner Triebe, aber auch anderer Motive. Die Frage bleibt, ob die Selbstliebe die für das wirtschaftliche Handeln entscheidende Hebelkraft sei, oder aber, ob ihre Forderungen der Herrschaft der Vernunft und des freien Wahlvermögens sich unterordnen, so daß wir die Fähigkeit und Möglichkeit bewahren, trotz aller affectiven Impulse, auch in den wirtschaftlichen Dingen höhern Rücksichten, z. B. des Gemeinsinnes, der Sittlichkeit und Gerechtigkeit, des Gehorsams gegen das die öffentliche Wohlfahrt schützende Staatsgesetz, der Nächstenliebe u. s. w., thatsächlich Folge zu leisten. Würde es in das Belieben der Sayschen Flaumfeder gestellt sein, dem Gravitationsgesetze nachzugeben, oder aber sich selbst Hindernisse zu schaffen und andern Impulsen zu folgen, dann könnte einigermaßen die Analogie zwischen der fallenden Feder und dem handelnden Menschen

Sinn und Bedeutung haben. Aber der wirtschaftende Mensch unterscheidet sich doch wesentlich von der fallenden Flaumfeder, und der Einfluß der Selbstliebe wesentlich von der Wirkung des Gravitationsgesetzes.

7. Jedes Wesen besitzt eine natürliche Hinneigung zu dem, was seiner Natur entspricht, und eine natürliche Abneigung allem gegenüber, was seiner Natur widerstreitet[1]. Bei den lebenden Wesen wird diese Tendenz „Trieb" genannt. Derselbe ist kein besonderes Vermögen, z. B. im Menschen keine neue sinnliche oder geistige Facultät, sondern er ist das allen Vermögen gemeinsame Bestreben, sich in naturgemäßer Weise zu bethätigen und dadurch zu erlangen, was der Natur des Menschen entspricht. Je nach der verschiedenen Richtung, welche jene natürliche Tendenz in ihrem Streben verfolgt, unterscheidet man eine Mehrheit besonderer Triebe, so im Menschen den Erhaltungs- und Vervollkommnungstrieb, den Geschlechts- und Gesellschaftstrieb, endlich als Centraltrieb, als Mittelpunkt aller andern Triebe den Glückseligkeitstrieb. Der Trieb kann und soll auf das Handeln des Menschen einwirken. Er hat die Aufgabe, die Beharrlichkeit, Festigkeit, Kraft unseres Wirkens zu mehren. Aber der Trieb ist im Menschen der Vernunft und dem Willen untergeordnet. Wenn darum A. Smith, von seinem deistischen und naturalistischen Standpunkte aus, meinte, Gottes Weisheit lenke den Menschen durch Instincte zu den großen Zielen der Natur, so hat er die Menschenwürde verkannt, Gottes Weisheit aber keine Ehre angethan. Gewiß lenkt uns Gottes Weisheit; doch nicht, wie sie das Thier lenkt, sondern auf eine unserer Natur entsprechende Weise.

---

[1] Vgl. Stöckl, Lehrbuch der Philosophie I (6. Aufl., Mainz 1887), 96 ff. — *Theod. Meyer* l. c. I, 2 sqq. — *Tilm. Pesch* l. c. p. 395 sqq.

Von Natur verlangt der Mensch mit Nothwendigkeit sein Glück. Der Wille ist auf das Gute an sich gerichtet, auf die Glückseligkeit. Das ist sein natürlicher Gegenstand, sein Ziel, in dem er allein seine Ruhe findet. Darum besitzt der Mensch auch die größte Leichtigkeit, das Verlangen nach Glück zu erwecken, und so oft er an ein ungetrübtes, ein nie gestörtes Glück denkt, muß er mit Nothwendigkeit danach verlangen. Das Unglück als solches kann er nicht wollen. Sogar der Selbstmörder sucht in seinem Wahn die Ruhe, das Glück, den Frieden im Tode, in seinem Untergang. Dieses Verlangen nach Glück ist der Grundtrieb unseres Wesens. Von ihm geht all unser Streben und Ringen aus. Um einen Tropfen des Glücks zu erlangen, wirken und arbeiten die Menschen ohne Rast und Ruh'. Ja, ohne Rast und Ruh', weil sie eben das, wonach ihr Herz verlangt, — weil sie das Glück auf dieser Erde nicht erlangen können. Alles ist ja Stückwerk, alle Freude mit Wermuth vermischt, alles wird dem Menschen nur zu bald verleidet. Und besäße er Hunderte von Millionen, wäre der Becher der Lust bis zum Rande für ihn gefüllt, — glückselig wird der Mensch dennoch nicht. Je mehr er besitzt, um so mehr begehrt er, um so mehr fürchtet er, das Gewonnene zu verlieren, und schließlich — jene unabweisbare Nothwendigkeit, der Tod, die Confiscation aller Güter, der vollständigste Bankerott, wo selbst das Todtenhemd, der Sarg, das Grab, der Leichnam einem andern gehört! Was nützt es dem Träger eines in der Börsenwelt hochgefeierten Namens, Hunderte von Millionen aufgehäuft zu haben, wenn das Gerücht wahr ist, demzufolge jener Unglückliche rastlos ein Gebäude nach dem andern aufführt, weil eine Zigeunerin ihm geweissagt, er werde sterben, sobald er aufhöre zu bauen? Es ist der Aberglaube, wie er so oft mit dem Unglauben sich paart, der jenem Mann den Frieden raubt. Allein, mag es sein, was es wolle, — nie-

mand findet auf dieser Welt die volle Glückseligkeit. Unwillkürlich verlangt man stets seine Lage zu verbessern, unwillkürlich erhebt man sein Haupt über den Strom der Zeit und sucht das Glück in der Zukunft. Dort liegt es allerdings, aber — jenseits des Grabes. Klagen wir nicht über die Unzulänglichkeit alles Irdischen. Es ist der Adelsbrief, der uns frei macht, der uns als Beherrscher dieser Welt proclamirt. Wäre in der materiellen Ordnung, im Besitz und Reichthum die Glückseligkeit eingeschlossen, dann hätte der liberale Oekonomismus recht. Der Glückseligkeitstrieb würde als Eigennutz unser wirtschaftliches Streben mit Naturgewalt beherrschen. Da jedoch die materiellen Güter nur einen Tropfen Glück, nicht aber die Glückseligkeit selbst zu bieten vermögen, sind wir allen einzelnen Gütern und Vortheilen gegenüber vollkommen frei. Mögen sie noch so sehr uns anlocken, mag auch eine durchaus berechtigte und mächtige Triebkraft unserer Natur uns antreiben, Besitz und Reichthum zu erwerben, — über all diesen Lockungen, über all diesen Trieben steht der souveräne Wille, der frei für jeden einzelnen Fall die letzte Entscheidung trifft. Das bleibt selbst wahr für den herz- und gewissenlosen Speculanten, der allein und ausschließlich unter der Herrschaft des Eigennutzes zu stehen scheint. Denn er kann ja immer noch zwischen verschiedenen Wegen, die zu seiner Bereicherung führen können, frei wählen. Er kann auf einen gegenwärtigen Vortheil verzichten mit Rücksicht auf einen zukünftigen, — aus Ehrgeiz oder vielleicht aus Caprice. Und wenn uns da der französische Akademiker Block entgegenhält, die Wissenschaft habe es nur mit dem normalen Menschen zu thun, keineswegs mit der „caprice" [1], so erlauben wir uns zu bemerken, daß unseres Erachtens eben dort, wo Raum ist für die Caprice, das Naturgesetz aufhört. Oder hätte Herr

[1] *Block* l. c. p. 236.

Block es vielleicht jemals erlebt, daß ein in die Luft geworfener Stein aus Caprice oben geblieben wäre?

Man wendet uns vielleicht ein, der allgemeine Trieb nach Glückseligkeit übe allerdings hinsichtlich des wirtschaftlichen Lebens im einzelnen keine „naturgesetzliche" Wirksamkeit aus. Indes speciell sei der Selbsterhaltungstrieb in engerem Sinne des Wortes jene Kraft im Menschen, welche die Nationalökonomen der Smithschen Schule vor allem im Auge hätten, wenn sie von einer naturgesetzlichen Gestaltung des wirtschaftlichen Lebens sprächen.

Wir wollen davon absehen, daß der Erhaltungstrieb nur eine besondere Aeußerung und Richtung des Glückseligkeitstriebes darstellt. Die Existenz ist ja eine Voraussetzung des Glückes. Jener Trieb aber will die Bedingungen der Existenz sicherstellen. Allein die Frage ist, ob der Mensch diesem Triebe gegenüber machtlos sei, wie er es sein müßte, wenn derselbe „naturgesetzlich" auf den Willen einwirkte. Wir sind weit davon entfernt, die Macht des Erhaltungstriebes zu bestreiten oder eine absolute Freiheit des menschlichen Willens zu behaupten. Der Trieb wirkt bei allen Menschen sehr kräftig, um so mächtiger, je actueller das Bedürfniß ist, je nothwendiger und unmittelbarer etwas mit der Erhaltung des Lebens verbunden, je wesentlicher die Befriedigung des Bedürfnisses für die Fortdauer der menschlichen Existenz erscheint. Wenn ein halb verhungerter Bettler nach dem Brode greift, das einem andern gehört, dann wird in der criminalistischen Beurtheilung des Falles nicht nur das Recht des Lebens höher angeschlagen als das Eigenthumsrecht, sondern auch angenommen, daß im Nothstande der Spielraum der Freiheit sehr eingeengt sei. Die Freiheit ist eben niemals absolut, sondern gewissermaßen elastisch. Insbesondere wegen der Leidenschaften und Triebe wird der Spielraum der Freiheit nicht immer derselbe, die Macht des Willens stets eine begrenzte sein. Daß

ein Geizhals freiwillig über seiner Geldtruhe Hungers stirbt, ist ein seltener Fall und wird durch tausend andere aufgewogen, in denen der Mensch alle Kräfte aufbietet, sein bedrohtes Leben zu erhalten.

Aber sind es denn die Fälle des Nothstandes, welche der Oekonomist zum Gegenstand seiner Forschung macht? Sind die Bedürfnisse, mit denen er sich beschäftigt, nur solche, die bei Strafe des Hungertodes unmittelbar befriedigt werden müssen? Ist es der Selbsterhaltungstrieb im Stadium der Verzweiflung, welcher die Börsen bevölkert und zur Gründung von Actiengesellschaften antreibt? — In der That eine gar zu naive Zumuthung an die Glaubenskraft der Menschen, wenn man uns erzählt, gewisse Kapitalisten häuften mit naturgesetzlicher Nothwendigkeit ihre Millionen auf, lediglich um ihr kostbares Leben zu erhalten, weil der Selbsterhaltungstrieb sie dazu antreibe!

Professor K. Menger[1] lehrt: „Unter Wirtschaft verstehen wir die auf die Deckung ihres Güterbedarfes gerichtete vorsorgliche Thätigkeit der Menschen." Es sind also namentlich zukünftige Bedürfnisse, deren Befriedigung durch „vorsorgliche Thätigkeit" sichergestellt werden soll. Ja, Rau fügt noch mit Recht hinzu, es handle sich hierbei nicht nur um das Verlangen, Bedürfnisse zu befriedigen, sondern „noch darüber hinaus sich Gütergenuß zu erwerben"[2]. Je weniger actuell, je weniger wesentlich und nothwendig die Bedürfnisse sind, je weniger eng und unmittelbar mit der Erhaltung des Lebens verknüpft, um so schwächer wirkt aber der Trieb, um so zahlreicher werden die Ausnahmen von der im übrigen herrschenden Regelmäßigkeit, um so mannigfaltiger die Verschiedenheit des menschlichen Handelns und Strebens.

---

[1] Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften und der politischen Oekonomie insbesondere (Leipzig 1883) S. 44.

[2] Rau a. a. O. S. 5.

Es ist also eine grenzenlose Verblendung, ein Hohn auf alle psychologische Wissenschaft und Erfahrung, wenn Maurice Block für das wirtschaftliche Handeln des „normalen" Menschen das „naturgesetzliche" Princip zur Anwendung bringen will, daß beim Zusammentreffen derselben Ursachen auch dieselbe Wirkung zu Tage treten werde. „Le même concours de causes produira *toujours* les mêmes effets économiques."[1] Selbst für einen Menschen, der von der Leidenschaft der Habsucht ganz durchseucht ist, bleibt doch, abgesehen von manchem andern, die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, wenigstens einmal aus Caprice andere Wege zu wandeln, als die Gesetzeslehrer der Volkswirtschaft zu fordern geruhen.

Wir könnten noch darauf hinweisen, wie absurd die logisch nothwendige Voraussetzung der liberalen Doctrin ist. Wenn die aus der Selbstliebe abgeleiteten „Naturgesetze" wirklich die ihnen zugeschriebene Allgemeinheit haben sollten, so wäre es durchaus nothwendig, anzunehmen, — wie Knies[2] bereits mit Recht hervorgehoben — daß „der wirtschaftliche Egoismus in allen Menschen mit gleicher Stärke und in gleicher Weise walte". Nun ist aber thatsächlich die Stärke des Egoismus sehr verschieden, von Erziehung, Charakter und besondern Verhältnissen abhängig, so daß kaum zwei Individuen sich finden möchten, in welchen diese Triebkraft vollkommen gleich wäre. Indessen wir verzichten darauf, diesen Gesichtspunkt weiter auszunutzen. Das Gesagte genügt vollständig, um die Haltlosigkeit der liberalen Lehre und ihren Widerspruch mit den einfachsten Thatsachen des alltäglichen Lebens darzuthun.

8. Von höchster Bedeutung nicht nur für die theoretische Beurtheilung, sondern auch für das Verständniß der prak-

---

[1] *Block* l. c. p. 238.

[2] Karl Knies, Die politische Oekonomie vom geschichtlichen Standpunkte (neue Aufl., Braunschweig 1883) S. 476.

tischen Tragweite des naturalistischen Oekonomismus ist die Beachtung der Methode, mittelst welcher man aus jenen angeblichen „Naturgesetzen“ die complicirtern Phänomene des wirtschaftlichen Lebens erklärt hat. Man geht von den einfachsten Thatsachen des wirtschaftlichen Lebens aus. Der Mensch hat Bedürfnisse. Dieselben müssen durch Arbeit, durch Anstrengung befriedigt werden. Der Naturtrieb bestimmt den Menschen, nach möglichst vollständiger Befriedigung zu trachten unter den geringsten Opfern u. dgl. mehr. Niemanden wird es einfallen, jene Thatsachen zu läugnen. Jeder gibt zu, daß hierin zu allen Zeiten, bei allen Völkern, ja bei fast allen Individuen eine große Regelmäßigkeit sich zeigt, eine Gesetzmäßigkeit mit höchst seltenen Ausnahmen. Damit sind aber für den liberalen Oekonomisten die „Naturgesetze“ der Volkswirtschaft und die höchsten Principien seiner Wissenschaft gefunden. Schlußweise, auf dem Wege der Deduction werden dann aus jenen obersten Gesetzen auch die complicirtern Wirtschaftsphänomene „naturgesetzlich“ erklärt. Dabei ist freilich übersehen, daß die Allgemeinheit, die Bestimmtheit der einfachsten Phänomene, den complicirtern nicht mehr zueignet, daß, je weiter der Oekonomist sich mit seinen Deductionen von dem actuellen, nothwendigsten Bedürfniß und seiner Befriedigung entfernt, die Ausnahmen an Zahl sich vermehren, die Gesetzmäßigkeit immer mehr schwindet.

Wir haben in diesem Augenblicke einen Aufsatz Mengers über „die Valutaregulirung in Oesterreich-Ungarn“ vor uns. Da lesen wir z. B. den Satz[1]: „Wenn in einem Lande mit normalem Geldwesen die Umlaufsmittel knapp werden und der Leihzins über das Niveau der ausländischen Zinssätze steigt, so findet ein Zuströmen, im entgegengesetzten Falle ein Ab-

[1] In Hildebrands „Jahrbüchern für Nationalökonomie und Statistik“, 3. Folge, III. Bd., 4. Heft (1892), S. 505 f.

strömen von Geld statt, so zwar, daß der Gleichgewichtszustand sich allmählich von selbst wieder herstellt." Es ist der „naturgesetzliche" Theoretiker, der hier spricht. Die ganze Ausdrucksweise: das Geld strömt zu und ab, der Gleichgewichtszustand stellt sich von selbst wieder her, — bekundet das „Naturgesetz". Offenbar schwebte hierbei der hydrostatische Vorgang der communicirenden Röhren Herrn Menger als Analogie vor Augen. Leider ist aber das Geld kein Wasser, und sind die Völker keine Röhren. Der fremde Kapitalist muß sein Geld senden, wenn es „zuströmen" soll. Allein nicht alle Kapitalisten der Nachbarländer werden ihr Geld nach Oesterreich senden, auch wenn das „Hinderniß" der alten Valuta gefallen. Sind viele da, die verfügbares Geld haben, so werden manche von der günstigen Gelegenheit, zu gewinnen, Gebrauch machen, es sei denn, daß gleichzeitig eine noch bessere Gelegenheit, profitable Geschäfte zu machen, sich in anderer Weise bieten würde. Von einem „Naturgesetze" ist da keine Rede. Es handelt sich lediglich um eine mehr oder minder begründete Conjectur.

Aehnlich verhält es sich mit gar vielen andern „Gesetzen" der Volkswirtschaft. Man kann auf Grund gegebener Bedingungen und Verhältnisse oft auf die Handlungsweise, deren sich die Menschen unter dem Einfluß der Selbstliebe und des Erwerbstriebes bedienen werden, mit einiger, zuweilen mit großer Wahrscheinlichkeit schließen. Das ist für den Volkswirt ohne Zweifel von höchster Bedeutung. Der Vortheil des einen ist dabei oft der Nachtheil des andern. Während der Großkapitalist gar mächtig von dem Eigennutz angetrieben wird, die kleinen wirtschaftlichen Existenzen zu verschlingen, wenn ihm die Gelegenheit dazu geboten wird, wünschen die Opfer der kapitalistischen Uebermacht in Kraft desselben Triebes genau das Gegentheil von dem, was der Großkapitalist verlangt. Es fragt sich, auf wessen Seite man sich stellen will. Der liberale Oekonomismus hält schützend den Schild der

Naturgesetze über das wuchernde Großkapital. Der Volkswirt dagegen tritt ein nicht für die Wahrung des Reichthums einzelner, sondern für die materielle Wohlfahrt der Gesamtheit des Volkes.

9. Wir würden unserer Aufgabe nur theilweise genügt haben, wollten wir nicht noch in besonderer Weise der methodologischen Untersuchungen Karl Mengers gedenken, vermittelst welcher der verdienstvolle Wiener Professor den verlorenen Posten der „Naturgesetze" des wirtschaftlichen Lebens, auf dem Wege logischer Abstractionen und Deductionen, zu behaupten sich bemühte. Menger zufolge hat Adam Smith nicht für die reale Welt, sondern nur in der Theorie den Eigennutz in den Vordergrund gestellt. Um exacte Gesetze, ausnahmslose Naturgesetze zu gewinnen, habe er im Menschen eine constante Kraft suchen müssen, welche als Träger der „wirtschaftlichen Seite" des Menschenlebens gelten könne[1]. Das sei aber der Eigennutz, und darum habe Smith beim Aufbau der Volkswirtschaftslehre diesen allein ins Auge gefaßt, von allen andern Momenten, welche den Menschen etwa beeinflussen könnten, „abstrahirt": „Von diesem Gesichtspunkte aus hat der große Begründer unserer Wissenschaft sein Werk über den Reichthum der Völker geschrieben, neben demselben aber eine Theorie der moralischen Empfindungen, in welcher er den Gemeinsinn ebenso zum Angelpunkte seiner Untersuchungen machte als das Eigeninteresse in seinem für die politische Oekonomie so epochemachenden Werke."[2]

Wer Adam Smiths Untersuchungen über „Die Natur und die Ursachen des Reichthums der Völker" liest, wird jedenfalls nicht bezweifeln können, daß Smith weit davon entfernt war, seine Lehren lediglich als logische Ergebnisse einer bloß abstracten Betrachtungsweise hinzustellen. Im Gegentheil be-

[1] Menger a. a. O. S. 38. [2] Ebd. S. 79.

ruft sich der schottische Gelehrte überall auf die Erfahrungen des Lebens und der Geschichte. In ähnlicher Weise verfuhren seine Anhänger. Namentlich J. B. Say hob scharf den empirischen Charakter der politischen Oekonomie hervor. Ein abstracter und deductiver Charakter der liberalen Theorie tritt, abgesehen von Ricardo, insbesondere klar bei Mill, Senior, Rossi und Cairnes hervor. Senior zufolge beruht die politische Oekonomie auf einer kleinen Anzahl allgemeiner Sätze, deren Grundlage das Axiom ist, daß jeder Mensch seinen Reichthum mit möglichst wenig Opfern zu vermehren begehrt. Das führt zur Arbeit und Arbeitstheilung, zur Bildung und Anhäufung von Kapital, zur Einführung des Geldes, zur Aneignung von Grund und Boden. Die Producte vermehren sich, und je nach dem Antheil, den Arbeit, Kapital, Grund und Boden an der Production genommen, vertheilen sie sich als Lohn, Profit, Interesse oder Rente. Dieses alles aber wird geregelt durch das höchste Gesetz von Angebot und Nachfrage. Das ist der kurze Inbegriff der ganzen „deductiven" politischen Oekonomie[1]. Ihr Verfahren ist offenbar höchst einfach. Die Entwicklung der ökonomischen „Gesetze" aus dem obersten Princip vollzieht sich leicht und glatt. Schade nur, daß jenes Axiom, welches der ganzen Deduction zu Grunde liegt, das „ökonomische Princip", kein eigentliches „Naturgesetz" zum Ausdruck bringt, und der Mensch, wie er überhaupt in seinem Streben nach Reichthum frei bleibt, all die besten Deductionen jener ökonomischen Wissenschaft zu Schanden machen kann.

Ein großes Verdienst Professor Mengers jedoch besteht darin, die Schwäche der liberalen Theorie klar erkannt und offen, wenn auch vielleicht unabsichtlich, eingestanden zu haben. Er

[1] E. de Laveleye in „Revue des deux mondes" (1878) 1, p. 900.

gibt von vornherein zu, daß die Erfahrung der naturgesetzlichen Auffassung der Volkswirtschaft ungünstig sei. Es war „der Irrthum der Socialphilosophen, daß sie zu exacten Socialgesetzen durch das Mittel der empirischen Forschung, somit auf einem Weg zu gelangen suchten, auf welchem exacte Gesetze der Erscheinungen überhaupt nicht erreichbar sind" [1].

Wir dürfen daher gespannt sein, zu erfahren, wie Menger auf theoretischem Wege das gewinnt, für welches die Erfahrung keinen Anhaltspunkt bietet.

Die Natur bietet ihre Güter nicht immer und überall in der gleichen Weise: anders dort, „wo das Brod als Frucht gepflückt wird", anders in den kalten und unfruchtbaren Wüsten der Polarwelt. Bald ist sie karg, bald verschwenderisch. Aber überall, wo Glieder unseres Geschlechtes wohnen, bilden nothwendig die von der Erde, von Wald und Fluß, von Meer und Luft gebotenen Güter den Ausgangspunkt der menschlichen Wirtschaft. Menger stellt nun die Behauptung auf, daß, wie der Ausgangspunkt, so auch das Endziel aller menschlichen Wirtschaft durch die Verhältnisse, die jeweilige ökonomische Sachlage, „streng determinirt", also der menschlichen Willkür völlig entzogen sei [2].

Wir bestreiten nicht, daß der Mensch zu jeder Zeit und an allen Orten der Nahrung, Kleidung und Wohnung bedarf. Die Sicherstellung der Mittel zur Befriedigung dieser unserer unmittelbaren Bedürfnisse stellt ja zunächst den Zielpunkt der menschlichen Wirtschaft dar. Auch das natürliche Verlangen des Menschen nach einer gewissen Mannigfaltigkeit der Befriedigung — Seniors „law of variety" — wird immer und überall mehr oder minder sich geltend machen. Ein

[1] Menger a. a. O. S. 260.

[2] Ebd. Anhang VI, 262 ff.

Diner, das nur aus Kartoffeln oder nur aus Brod oder nur aus Fleisch u. s. w. besteht, wird den Menschen weniger anziehen als ein solches, bei dem von allem etwas geboten wird. Ebenso ist es allgemein zugestanden, daß mit steigender Cultur nicht nur die Befriedigung der Naturbedürfnisse sich verbessert, die Anstandsbedürfnisse sich verfeinern und vermehren, sondern überdies die Lebensart und Lebenshaltung durch besondere Landessitten und Gewohnheiten bedeutend beeinflußt werden. Niemand möchte heute mit einer Toga bekleidet spazieren gehen. Der französische Arbeiter trägt die Blouse, während der englische Arbeiter den Tuchrock nicht entbehren mag. Allein liegt denn hier etwa die von Menger behauptete „strenge Determination" durch die ökonomische Sachlage oder durch die Individualität vor, d. h. durch „die eigenthümliche Natur und bisherige Entwicklung des wirtschaftenden Subjectes"? Wird nicht der Originalität und der vernünftigen freien Wahl stets ein ziemlich weiter Spielraum bleiben? Gibt es nicht immer in bedeutendem Umfange ein Mehr und Minder hinsichtlich der Bedürfnisse und ihrer Befriedigung? — Kurz, so genau fixirt und abgegrenzt, wie Menger zu glauben scheint, sind die unmittelbaren Bedürfnisse des Menschen in keinem Zeitpunkt.

Allein das ist nicht die Hauptsache in unserer Erörterung.

Zwischen dem Anfangspunkte und dem Zielpunkte, zwischen unmittelbarem Bedürfniß und den unmittelbar von der Natur dargebotenen Gebrauchsgütern, diesen „beiden Marksteinen jeder menschlichen Wirtschaft", liegt die wirtschaftliche Thätigkeit des Menschen. Auch von ihr gilt der Satz, daß viele Wege nach Rom führen. Unzählige Richtungen des Handelns, vermöge dessen der Mensch die unmittelbar von der Natur gegebenen Güter dem Endziel der Wirtschaft, der Befriedigung seiner unmittelbaren Bedürfnisse, zuführen kann, sind für jede concrete Sachlage denkbar. Eines jedoch wäre nach

Mengers Ansicht objectiv bestimmt. Die Menschen mögen noch so verschiedene Wege einschlagen, objectiv kann nur eine Wirtschaftsführung in jedem Falle die zweckmäßigste, die ökonomische, sein. Wollen die wirtschaftenden Menschen unter gegebenen Verhältnissen die Befriedigung ihrer Bedürfnisse ökonomisch, d. h. in möglichst vollständiger Weise und mit den geringsten Opfern, sicherstellen, so gibt es hierfür nur einen durch die concrete Sachlage genau vorgezeichneten Weg. Diese Behauptung Mengers ist offenbar irrig und steht im Widerspruch mit klaren Thatsachen des alltäglichen Lebens. Wir wollen davon absehen, daß eine Handlung in Rücksicht auf ihren unmittelbaren Erfolg im concreten Falle zwar vielleicht als weniger ökonomisch erscheinen, zugleich aber einen zukünftigen, mittelbaren Erfolg von höherer Bedeutung sicherstellen kann. Allein ist es denn überhaupt wirklich nothwendig, daß für jeden einzelnen Fall ein bester Weg vorhanden sei? Wird es nicht durch die Erfahrung immerfort erwiesen, daß recht oft unter denselben Verhältnissen mehrere ökonomisch gleich gute Wege zum Ziele führen können?

Indes auch hier liegt nicht der Schwerpunkt unserer Frage.

Nehmen wir einmal an, Ausgang und Ziel jeder menschlichen Wirtschaft seien streng determinirt; desgleichen sei die Verbindungslinie zwischen beiden Punkten, ein zweckmäßigster, bester Weg, ebenfalls objectiv gegeben. Dann fragt es sich erst noch: Wie erkennt man jenen Weg, jene Art und Weise des Handelns, welche am zweckmäßigsten die Befriedigung der unmittelbaren Bedürfnisse sicherstellt?

Blicken wir auf die wirkliche Welt, so zeigt sich, daß die Menschen den zweckmäßigsten Weg thatsächlich nicht immer einschlagen. Im Gegentheil sind „die realen Erscheinungen der menschlichen Wirtschaft, so paradox dies auch auf den ersten Blick klingen mag, zum nicht geringen Theil unwirt-

schaftlicher Natur“ [1]. Die Gesetze der „Wirtschaftlichkeit“ müssen darum, Professor Menger zufolge, auf anderem als empirischem Wege gesucht werden.

Dem gegenüber dürfte der Einwand berechtigt sein, daß man doch wohl auf Grund der Erfahrung in Geschichte und Leben, namentlich durch Berücksichtigung der thatsächlichen Folgen und Ergebnisse verschiedener Bethätigungsformen des wirtschaftlichen Strebens der Menschen, sich ein wohlbegründetes Urtheil über die Zweckmäßigkeit des jeweiligen Verhaltens bilden könnte. Ja es möchte uns scheinen, der Nationalökonom würde sich alle Welt zu größtem Danke verpflichten, wenn er durch vernünftige Schätzung und Abwägung der gegebenen objectiven Verhältnisse einerseits und durch die Berechnung der nothwendigen und erfahrungsmäßigen Folgen verschiedenartiger wirtschaftlicher Bethätigung andererseits den wahrhaft ökonomischen, nicht nur für den Vortheil des Einzelnen, sondern auch für den der Gesamtheit zweckmäßigsten Weg erforschen wollte. Allein damit hätte er sich von der liberalen Schule getrennt. Diese Zumuthung ist offenbar zu stark für einen treuen Freund des Smithianismus. Darum zieht Menger es vor, einen etwas abenteuerlichen Ritt zu unternehmen, um das todtkranke Schoßkind des liberalen Oekonomismus, die ausnahmslosen Naturgesetze, „theoretisch“ zu retten.

Es wird zunächst eingeräumt, daß bei den „Menschheitserscheinungen“ „das Willensmoment eine entscheidende Rolle spielt, . . . die Willensfreiheit des Menschen, welche als praktische Kategorie zu negiren uns selbstverständlich fern liegt“ [2]. Nach diesem Geständnisse würde jeder erwartet haben, daß Menger auf die Naturgesetze der Volkswirtschaft verzichtet hätte. Weit gefehlt! Der Wiener Professor verzichtet nicht darauf,

[1] Menger a. a. O. S. 265.
[2] Ebd. S. 259.

nach Naturgesetzen[1] des wirtschaftlichen Handelns der Menschen, nach exacten Gesetzen von „ausnahmsloser Strenge" zu suchen, wiewohl er gleichzeitig zugibt, daß erfahrungsgemäß unser ökonomisches Handeln frei, somit im Menschen keine Kraft vorhanden sei, welche, nach Art mechanisch wirkender Kräfte, absolut bestimmend auf den Willen des Menschen einwirke. Man wird begreifen, wie lebhaft wir zu erfahren wünschen, wo in aller Welt und wie denn Professor Menger jener exacten Gesetze der Volkswirtschaft habhaft geworden ist, da sie, eingestandenermaßen, im wirklichen Leben nicht zur Erscheinung gelangen.

Wo die Wirklichkeit nicht ausreicht, müssen natürlich die „Denkgesetze" herhalten. Eine „Erkenntnißregel" führt Herrn Menger trotz Wirklichkeit und Willensfreiheit zum erwünschten Ziele. Gelänge es nämlich, den Satz: „Was immer auch nur in einem Falle beobachtet wurde, muß unter genau den nämlichen thatsächlichen Bedingungen stets wieder zur Erscheinung gelangen"[2], auf die Wirtschaftsphänomene anzuwenden, dann wäre das Spiel gewonnen. Die Erfahrung böte uns nicht nur keine Ausnahme dar, eine solche müßte „dem kritischen Verstande vielmehr geradezu undenkbar"[3] erscheinen.

Allerdings, gelänge es, jenes Princip, das in Wirklichkeit nur für mechanisch wirkende Kräfte Geltung hat, auf den freien Menschen anzuwenden, obwohl dieser erfahrungsgemäß „unter genau den nämlichen thatsächlichen Bedingungen" heute

[1] Menger zieht es vor, diese „gemeiniglich Naturgesetze" genannten Gesetze mit dem Ausdruck „exacte Gesetze der ethischen Welt" (a. a. O. S. 39 Anm.) zu bezeichnen. Ueber Worte und Benennungen streiten wir hier nicht. Uns genügt, daß die Analogie zwischen den Gesetzen der Physik und Chemie und den Gesetzen des socialen Lebens voll und ganz aufrecht erhalten wird.

[2] Menger a. a. O. S. 40. [3] Ebd. S. 39 f.

so und morgen anders handelt, wenn er will, dann freilich wären die „Naturgesetze" der liberalen Oekonomik gerettet. Uns jedoch beschleicht die Furcht, der „kritische Verstand" dürfte hier in eine höchst kritische Lage versetzt sein.

Sehen wir zu, wie der berühmte Oekonomist das Unmögliche möglich zu machen sucht, wie er die praktisch freien Handlungen des freien Menschen theoretisch unter ein Gesetz beugt, welches sich in der Wirklichkeit lediglich auf naturnothwendig wirkende Ursachen bezieht.

„Das Wesen der exacten Richtung der theoretischen Forschung auf dem Gebiete der ethischen Erscheinungen besteht darin, daß wir die Menschheitsphänomene auf ihre ursprünglichsten und einfachsten constitutiven Factoren zurückführen, an diese letztern das ihrer Natur entsprechende Maß legen und endlich die Gesetze zu erforschen suchen, nach welchen sich aus jenen einfachsten Elementen, in ihrer Isolirung gedacht, complicirtere Menschheitsphänomene gestalten." [1]

Wie der Naturforscher die Naturphänomene auf „Atome und Kräfte" zurückführt, so müssen auch wir zunächst durch Analyse emporsteigen zu den elementarsten Factoren menschlicher Wirtschaft, diese sodann vermittelst der Abstraction von allen für die ökonomische Seite des menschlichen Lebens und Handelns unwesentlichen Momenten isoliren. Analyse und Abstraction sind also die beiden Flügel, auf welchen wir uns mit Menger über die empirische Wirklichkeit erheben müssen. Die Analyse führt uns wieder zu alten Bekannten, dem Ausgangspunkt und Zielpunkt aller menschlichen Wirtschaft, zu den unmittelbaren Bedürfnissen sowie den uns unmittelbar von der Natur gebotenen Gütern, denen sich jetzt als dritter „ursprünglicher Factor der Wirtschaftsphänomene" das Streben des Menschen nach möglichst vollständiger Befriedigung der

[1] Menger a. a. O. S. 43.

Bedürfnisse beigesellt. Merkwürdigerweise behauptet Menger hier frischweg: „Alle diese Factoren sind in letzter Linie unabhängig von der menschlichen Willkür durch die jeweilige Sachlage gegeben." [1]

Wir können unmöglich annehmen, daß Professor Menger in so eclatanter Weise sich widerspricht, an der einen Stelle desselben Buches das wirtschaftliche Streben des Menschen der Herrschaft des freien Willens zu unterwerfen, am andern Orte eben dasselbe Streben jener Herrschaft zu entziehen. Wir sind vielmehr gerne zu glauben bereit, daß an letzterer Stelle lediglich behauptet wird, jenes Streben, als Trieb gefaßt, sei in seiner Existenz vom freien Willen unabhängig. In dieser Hinsicht besteht zwischen Menger und uns volle Uebereinstimmung. Aber wie steht es mit dem actuellen Streben, mit der Bethätigung des Triebes, seinem Einflusse auf den Willen des wirtschaftenden Menschen? Mit welchem Rechte kann diese Bethätigung, welche doch erfahrungsmäßig dem Willen seine Freiheit läßt, in der „reinen Theorie" nach Gesetzen gemessen werden, welche „die Bürgschaft der Ausnahmslosigkeit in sich tragen"? [2]

Das erlösende Wort in dieser Sache wird endlich gesprochen, wo Menger sich mit den Nationalökonomen historischer Richtung auseinandersetzt [3].

Dem Einwande gegenüber, daß eine strenge Gesetzmäßigkeit wirtschaftlicher Handlungen schon deshalb ausgeschlossen sei, weil der Mensch von zahllosen, zum Theil sich widersprechenden Motiven geleitet werde, beruft Menger sich auf die Abstractionsfähigkeit des menschlichen Geistes und das Recht der Theorie, von dieser Fähigkeit Gebrauch zu machen. Wer will es der ökonomischen Wissenschaft verargen,

[1] Menger a. a. O. S. 45. [2] Ebd. S. 38.
[3] Ebd. S. 71 ff.

wenn sie vom Irrthum, von Unkenntniß der Sachlage, von äußerer Gewalt abstrahirt, obwohl diese Umstände auf das ökonomische Verhalten des Menschen im einzelnen Falle von nicht geringem Einflusse sein können? Nun wohl, wenn hier die Abstraction dem Theoretiker erlaubt ist, warum sollte er nicht auch von Gemeinsinn, Nächstenliebe, Sitte und Rechtsgefühl abstrahiren, warum sich nicht auf die Untersuchung beschränken dürfen, zu welchen Gestaltungen menschlicher Thätigkeit einzig und allein „das freie und durch andere Factoren unbeeinflußte Spiel" jenes allgemeinsten und mächtigsten aller Triebe, des Eigennutzes, nothwendig führen muß?[1] Das ist in der That der Gesichtspunkt, unter welchem die „exacte" Nationalökonomik das wirtschaftliche Leben zu ergründen sucht. Sie erfaßt nicht die „volle empirische Wirklichkeit", betrachtet vielmehr den Menschen abstract, einzig unter dem Einflusse des Eigennutzes stehend, und gelangt auf solche Weise zu jenen „exacten Gesetzen der ethischen Welt", welche an Bestimmtheit und Allgemeinheit den Naturgesetzen der materiellen Ordnung durchaus analog sind. Von diesem abstract gedachten Menschen gilt dann der Satz: „Was immer auch nur in einem Falle beobachtet wurde, muß unter den nämlichen thatsächlichen Bedingungen stets wieder zur Erscheinung gelangen."

Wir möchten hier auf einen jedem mit philosophischem Denken einigermaßen Vertrauten in die Augen springenden[2] doppelten Fehler der Mengerschen Gedankenentwicklung hinweisen.

Zunächst erlauben wir uns, Herrn Menger daran zu erinnern, daß die Abstraction keineswegs in die Willkür des Theoretikers gestellt ist, sondern durch den Gegenstand, den er untersucht, begrenzt wird. Wer z. B. die Natur des Men-

[1] Menger a. a. O. S. 74 ff. 77 f. [2] Ebd. S. 74.

schen ergründen will, darf nicht von der Seele „abstrahiren", wohl aber von großer oder kleiner Gestalt, hoher oder geringer Begabung, durch welche sich Individuen voneinander unterscheiden mögen. So wird man auch dem Nationalökonomen keineswegs verwehren können, in seinen volkswirtschaftlichen Studien von allem Zufälligen zu abstrahiren, solange er das wirklich Wesentliche gebührend berücksichtigt. Es freut uns ungemein, daß Professor Menger diesen unsern Standpunkt theilt. Wir lesen in der leider nicht gerade höflich gehaltenen Vertheidigungsschrift Mengers gegen Schmoller[1] die durchaus wahren Worte: „Wer auch nur die Elemente der Logik kennt, weiß, daß man unter dem Isolirungsverfahren nur die Isolirung von den einer Erscheinung accidentellen Momenten versteht."[2] Wenn aber Menger dann fortfährt: „und wer mein Buch (Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften) gelesen hat, weiß, daß ich nirgends auch nur die entfernteste Veranlassung zu der unsinnigen Meinung gebe, daß unter dem Isolirungsverfahren die Isolirung von den einer Erscheinung essentiellen Momenten zu verstehen sei" — so sind wir, von unserem Standpunkte aus noch mehr als Schmoller, zu der angeblich „unsinnigen" Meinung gelangt, daß Menger in seinen Isolirungsversuchen das richtige

[1] Die Irrthümer des Historismus in der deutschen Nationalökonomie (Wien 1884). Man lese z. B. folgende Aeußerung: „Mag der Methodiker Schmoller in Hinkunft noch so löwenhaft im Spreesande einherschreiten, die Mähne schütteln, die Pranke heben, erkenntnißtheoretisch gähnen; nur Kinder und Thoren werden fürderhin seine methodologischen Gebärden noch ernst nehmen. Durch den weiten Riß in seiner gelehrten Maske wird aber mancher Wißbegierige, leider vielleicht auch mancher Neugierige, blicken und die wahre Gestalt dieses Erkenntnißtheoretikers mit Heiterkeit und Genugthuung betrachten" (S. 86 f.). Eine solche Auslassung — auch dem schärfsten Kritiker gegenüber — trägt ihre Verurtheilung in sich selbst.

[2] Menger a. a. O. S. 7 Anm.

Maß erlaubter Abstraction in bedenklicher Weise überschritten hat. Allerdings, wenn Mengers „reine Nationalökonomie" in abstracto lehren will, wie jemand à tout prix, ohne Rücksicht auf Gott, den Nächsten und sein eigenes Gewissen reich werden kann — dann hat der Wiener Professor gewiß recht. Wenn er aber als Volkswirt untersucht und lehrt, dann bleibt es für uns unfaßbar, wie er von Sitte und Recht abstrahiren zu können glauben darf. Oder meint Menger etwa, daß Recht und Sitte bei Aufstellung volkswirtschaftlicher Gesetze von bloß accidenteller Bedeutung seien?

Nicht minder schlimm ist der zweite Verstoß gegen die Gesetze logischen Denkens, dessen Menger sich schuldig macht. Die Abstraction verbindet sich bei ihm mit der Fiction. Er betrachtet nämlich den Erhaltungstrieb, den Eigennutz nicht nur „in seinem freien, von andern Factoren unbeeinflußten Spiel", er schreibt ihm zugleich einen solchen Einfluß auf das Handeln des Menschen zu, den er nicht hat und nicht haben kann.

Der Mensch ist frei in seinem wirtschaftlichen Verhalten. So zeigt ihn die alltägliche Erfahrung. Das Motiv des Eigennutzes wirkt selbst bei dem verruchtesten Egoisten nicht nöthigend auf den Willen. Was aber nun einmal nicht in der Natur des Triebes liegt, das kann und darf die Theorie nicht in denselben hineinlegen. Es scheint fast, daß Menger wenigstens dunkel seinen Irrthum geahnt, daß er gefühlt hat, wie sein „Isolirungsverfahren" sich nicht mit der bloßen Abstraction begnügt, sondern überdies mit derselben eine positive „Annahme" verbunden habe. Er flüchtet sich mit einem verdeckten Schuldbekenntniß in eine bescheidene Anmerkung: „Daß die exacte Forschung auf dem Gebiete der Erscheinungen menschlicher Thätigkeit von der Annahme einer bestimmten Willensrichtung[1] der handelnden Subjecte ausgeht, ist eine

[1] Da es sich um die Aufstellung exacter Gesetze, welche den

Eigenthümlichkeit der exacten Socialwissenschaften, begründet indessen keinen essentiellen Unterschied zwischen der exacten Natur- und der exacten Socialforschung, indem ja auch die erstere von Voraussetzungen ausgeht, welche mit der hier in Rede stehenden eine formale Analogie aufweisen." [1] Allerdings eine höchst bedauernswerthe Eigenthümlichkeit der „exacten Socialwissenschaften", von falschen Voraussetzungen auszugehen! Möge man doch den Naturwissenschaften die Schmach nicht anthun, sie auf gleiche Stufe mit dieser „exacten" Oekonomik zu stellen! Die Naturforschung handelt vom reinen Golde, vom reinen Wasserstoff und Sauerstoff, von reinen Verbindungen derselben, wenn auch Elemente und Verbindungen von so absoluter Reinheit in der von menschlicher Kunst nicht beeinflußten Natur kaum zu finden sein dürften. Sie erfaßt die Elemente nicht in „der empirischen Totalität ihrer Erscheinung"; sie bringt uns das Wesen und die Gesetze der Körperwelt nicht rücksichtlich aller, sondern immer nur je nach einer bestimmten Seite ihres Seins zum Bewußtsein. Kurz, sie sieht jedesmal von allem ab, was nicht mit ihrem Formalobjecte in Beziehung steht, — sie abstrahirt, aber sie lügt nicht. „Abstrahentium non est mendacium." Sie fälscht die Natur ihres Gegenstandes nicht. Sie erdichtet keine Gesetze, sondern entdeckt sie. Die „exacte" Oekonomik dagegen abstrahirt und isolirt nicht nur — sie fälscht überdies den isolirten Gegenstand, schreibt dem „allgemeinsten und mächtigsten" Triebe unserer Natur unversehens eine Wirksamkeit, eine solche Art bestimmenden Einflusses auf die Willensentschlüsse des wirtschaftenden Menschen zu, die in directem Widerspruch steht mit der Wirklichkeit, deren sie aber bedarf, um ihre „ausnahmslosen, exacten" Gesetze der ethischen Welt zu etabliren.

Naturgesetzen analog sind, handelt, so ist jene Willensrichtung als natürliche gedacht, nicht als freier Entschluß und Willensact.

[1] Menger a. a. O. S. 260 Anm.

10. „Wer auch nur die Elemente der Logik kennt", wird nach unsern Ausführungen gewiß nicht mehr im Zweifel sein können, wie schwach die Fundamente sind, auf denen der stolze Bau der „exacten" Oekonomik sich gründet.

Menger gibt zu, daß in der Wirklichkeit sich keine Naturgesetze der Volkswirtschaft finden. Die Willensfreiheit steht im Wege, die er als „praktische Kategorie" nicht läugnen will. Darum verzichtet er darauf, jene Gesetze *aus* der Wirklichkeit, empirisch, zu erkennen. Und doch möchte er als getreuer Anhänger des liberalen Oekonomismus sie haben *für* die Wirklichkeit. „Die reale Welt zu beherrschen" bleibt ja der innigste Herzenswunsch auch „der exacten Richtung theoretischer Forschung auf dem Gebiete der Wirtschaftsphänomene". Die Analyse muß helfen. Aber Herrn Menger begegnet da dasselbe Mißgeschick, unter welchem mancher angehende Chemiker seufzt. Die Analyse mißglückt.

Sie ist falsch in ihren Zielen. Denn wer die Gesetze der Volkswirtschaft sucht, Gesetze, nach denen der materielle Wohlstand der Gesamtheit eines Volkes sich bildet und erhält, der darf nicht den wesentlichsten Factor, Sitte und Recht, unbeachtet lassen; der darf nicht damit sich begnügen wollen, die Art und Weise zu ergründen, wie ein einzelnes „wirtschaftendes Subject" ohne Rücksicht auf Gemeinsinn und Nächstenliebe, Sitte und Rechtsgefühl sich „ökonomisch" einrichtet, d. h. mit den geringsten Opfern die größten Vortheile zu erhaschen sucht.

Sie ist falsch in ihren Beobachtungen. Denn einmal ist die Annahme, daß der Zielpunkt jeder concreten Wirtschaft, das unmittelbare Bedürfniß, für „jede Gegenwart" genau fixirt sei, eine willkürliche Uebertreibung. Die Bedürfnisse wechseln je nach dem Klima, der Mode, sogar nach der Individualität. Der französische Bauer schätzt nur den Boden, der Orientale verwendet ein Vermögen dazu, um seinen Turban mit kostbaren Steinen zu schmücken. Mancher Gelehrte kennt

kein höheres Bedürfniß, als möglichst viele Bücher zu sammeln, und M. Block erzählt von einem Minister a. D., der bei jährlichem Einkommen von 15000 Francs dem Erzieher seines einzigen Sohnes nur 1500, dem Koche dagegen 6000 Franken jährlichen Gehalt zahlte[1]. — Was könnten denn auch einer exacten „Wissenschaft", welche allgemeine Naturgesetze aufsucht oder aufstellt, Bedürfnisse helfen, die nur für eine gegebene Gegenwart genau fixirt wären, zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten aber sehr verschieden sind? Mit Recht hat darum Cliffe Leslie den Versuch, eine vollständige exacte Wissenschaft bloß auf der Grundlage des allgemeinen Verlangens nach Befriedigung des Güterbedarfes aufzubauen, schon deshalb für unmöglich erklärt, weil eben dieses Verlangen je nach Ort und Zeit die verschiedensten Formen annimmt.

Sodann dürfte sich schwerlich nachweisen lassen, daß für jeden einzelnen Fall nur eine Art und Weise des Verhaltens ökonomisch die zweckmäßigste sei. Verschiedene Arten können unter verschiedenen Rücksichten gleich gut sein. Sogar wer nur seinen eigenen Vortheil suchen will, bleibt frei in der Wahl der Wege zu diesem Ziele.

Die Analyse ist endlich falsch in ihren Resultaten, indem sie dem „Hauptfactor" wirtschaftlicher Thätigkeit, dem „mächtigen Triebe, welcher jedes Individuum seine Wohlfahrt anstreben heißt", eine Wirkungsweise zuschreibt, die im Widerspruche steht mit der durch die Erfahrung klar erkannten Natur jenes Triebes. — Sie spricht schließlich wiederum von strengen Regelmäßigkeiten in der Coexistenz und in der Aufeinanderfolge der Erscheinungen, obwohl sie zugleich bekennt, daß der Erfahrung jene „Erscheinungen" unbekannt sind.

Eine nicht zu unterschätzende Bedeutung hat Mengers exacte

[1] Les progrès de la science économique I (Paris 1890), 165. — Vgl. „Revue des deux mondes" l. c. p. 900.

Theorie ohne Zweifel. Sie macht die wissenschaftliche Unhaltbarkeit des liberalen Oekonomismus zu einer ganz offenkundigen Thatsache.

Drittes Kapitel.

Die entwicklungstheoretische Begründung der Freiwirtschaft.

1. Neue philosophische Stützpunkte des ökonomischen Liberalismus.

1. Das Ergebniß der naturalistischen Philosophie der Aufklärungsepoche war ein blindes Vertrauen auf die „natürliche Ordnung", den „natürlichen" Verlauf der Dinge: Laissez aller! Die Welt geht von selbst ihren Weg! „Lassen wir die Menschen arbeiten, lernen, sich vereinigen, handeln, einander bekämpfen", schreibt Frédéric Bastiat[1], „da ja nach den Rathschlüssen der Vorsehung aus ihrer intelligenten Spontaneität nur Ordnung, Harmonie, Fortschritt zum Guten, Bessern, Besten, ja zum Besten bis ins Unendliche hervorgehen kann."

Insbesondere verlieh die empirische Moralphilosophie mit ihrer Annahme mehr oder minder deterministischer Leitung der menschlichen Handlungen durch Neigungen und Triebe einer „naturgesetzlichen" Auffassung des wirtschaftlichen Lebens den Schein wissenschaftlicher Berechtigung. Leider dauert derselbe beirrende Einfluß zum Theil bis zur Stunde fort. Auch heute noch werden die menschlichen Handlungen, und zwar allen Ernstes, als Ergebnisse mechanisch wirkender Ursachen, gewissermaßen als organische und psychische Elementarereignisse be-

[1] Harmonies économiques (Paris 1884) p. 12.

trachtet und das ganze sittliche Leben des Menschen zu einem bloßen Gefühlsmechanismus herabgewürdigt. Wir brauchen hierfür nur z. B. an Darwin, Hartmann, Höffding, Baumann, Rée u. s. w. zu erinnern. Wundt spricht zwar von imperativen Motiven neben den affectiven; aber auch er läßt die Vernunftmotive schließlich doch nur durch die Vermittlung von impulsiven Affecten bei den Willenshandlungen des Menschen wirksam werden.

Mit Recht spottet Rudolf Eucken[1] über den herrschenden Modeton in der Literatur, der so leichtmüthig und keck gerade den Determinismus als eine sichere „Errungenschaft" der neuern Wissenschaft ausruft und jeden in Acht und Bann thut, der irgend daran zweifelt. „Ja man kann sich zuweilen des Eindruckes nicht erwehren," meint er, „als seien weniger sachliche Einsichten dabei maßgebend, als die Begeisterung für das Seichte, die in gewissen Kreisen unserer Zeit stärker ist als alle andere Begeisterung, — als die Freude an einer These, die recht negativ, recht ketzerisch dünkt, und über die, wie man sich einbildet, sich die Theologen und auch die idealistischen Philosophen ärgern werden. Das wäre eine recht kindliche Art, die größten Angelegenheiten der Menschheit und auch der eigenen geistigen Existenz zu behandeln; man müßte sie wohl eher kindisch nennen. Aber ob kindlich oder kindisch, mit solchem Treiben hat die Wissenschaft nichts mehr zu thun." Daß insbesondere die Anhänger einer atheistischen Weltanschauung um jeden Preis an dem Determinismus festhalten müssen, liegt auf der Hand. Die Willensfreiheit mit ihren evidenten Thatsachen widerlegt ja täglich und stündlich in geradezu augenfälliger Weise den Materialismus und Pantheismus; daher das eifrige Bestreben, durch „wissenschaftliche Erklärungen" das empirisch Unzweifelhafte mehr und mehr zu verdunkeln.

[1] Die Grundbegriffe der Gegenwart (2. Aufl., Leipzig 1893) S. 263.

Man weiß in der That nicht, ob man es komisch oder tragisch nennen soll, wenn so manche Lobredner des Empirismus völlig aussichtslos sich abmühen, die klarsten psychologischen Facta, wie Schuldbewußtsein, Reue u. s. w., nach der deterministischen Schablone zu deuten oder mittelst einer wohlfeilen petitio principii die eigenartige Causalität des sich selbst bestimmenden freien Willens zu bekämpfen unter dem sehr weisen Vorgeben, daß jene eben nicht mit der mechanischen Causalität der äußern Natur in Einklang steht.

Wie dem aber auch sei, der Determinismus vermochte immerhin den liberalen Oekonomismus zu ermuthigen, an der Lehre von den „Naturgesetzen" der Volkswirtschaft festzuhalten.

2. Es ist nun als ein besonderes Verdienst Immanuel Kants bezeichnet worden, daß er der affectiven Seinsmoral im Sinne des empirischen Naturalismus gegenüber wieder einmal auf das Gebot, das Sollen, hingewiesen habe. Zieht man aber die eigenthümliche Art und Weise, wie Kant den Freiheitsbegriff entwickelt, in Betracht, so wird jenes Lob von selbst eine gewisse Einschränkung erfahren müssen. Die Freiheit ist für den Königsberger Philosophen ein Postulat der praktischen Vernunft, wie das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Gibt es ein verpflichtendes Gebot, so muß ich können, was ich soll. Allein nicht der phänomenale Wille, der Wille, wie er in die Erscheinung tritt, uns selbst und andern zum Gegenstande der Erfahrung wird, handelt frei. Das Sollen als Gebot gehört vielmehr der transscendentalen Welt des Intelligiblen, der Idee, an und ebenso der Kantsche freie Wille mit seinen unbedingten und ursachlosen Entscheidungen.

Hermann Lotze[1] bemerkt hierzu, Kant suche „den Glauben (an die Freiheit des Willens) mit der theoretischen Gewißheit

[1] Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant (2. Aufl., Leipzig 1894) S. 35.

des Causalzusammenhanges dadurch zu verbinden, daß er jene Freiheit nur dem Geiste an sich (gleichsam vor seinem Eintritt in das zeitliche Dasein) zuschreibt, während der empirische, d. h. zeitlich lebendige Geist ganz dem Causalgesetz unterworfen sei und nun bloß noch consequent den Charakter darstelle, den er sich durch jene Urthat gegeben. Auf diese Weise ist die Frage ganz verschoben. Eine Freiheit, die nicht in jedem Augenblicke dieses Lebens sich geltend machen könnte, hat gar kein Interesse für uns." [1]

War von jener eigenthümlichen Verbindung transcendentaler Freiheit mit empirischer Determination keine günstige Rück-

[1] Vgl. auch Willmann a. a. O. III, 429. — Kneib a. a. O. S. 53 f.: „Kant fordert zweierlei auf Grund der Aussage der Gewissensstimme, naturhafte Nothwendigkeit (‚diese Handlung ist so genau wie du selbst') und Freiheit (‚aber du selbst bist nicht, wie du sein solltest und sein könntest'). Da jedoch naturhafte Nothwendigkeit und Freiheit als gegensätzliche Erscheinungen in dem nämlichen Subjecte sich ausschließen, so löst er das menschliche Ich in zwei Subjecte auf, in einen ‚empirischen' und einen ‚intelligiblen' Charakter. Das Ich im ‚empirischen Charakter' handelt mit naturhafter Nothwendigkeit, das Ich im ‚intelligiblen Charakter' ... ist frei und unbedingt. Die geforderte Nothwendigkeit liegt in der Welt der Erscheinung (phaenomenon), die geforderte Freiheit in der Welt der Idee (numenon). Doch dieser Lösungsversuch Kants ist nicht allein dunkel und unverständlich, sondern er leidet auch an einigen offenbaren sachlichen Unrichtigkeiten. Zunächst ist die Freiheit als Unbedingtheit und Ursachlosigkeit vollständig ungenügend zur Erklärung der innern Verantwortlichkeit. Der ‚intelligible Charakter', wenn er ursachlos und unbedingt, gewissermaßen wie eine dunkle Naturgewalt oder wie ein deus ex machina handelt, könnte sich selbst vernünftigerweise keine Vorwürfe machen. Noch viel weniger aber dürfte der ‚empirische Charakter' von dem Stachel des Gewissens getroffen werden. Gerade in diesem letzten Punkte, selbst wenn der ‚intelligible Charakter' mehr als ein bloßes metaphysisches Phantasiegebilde wäre und seine Freiheit nicht Unbedingtheit und Ursachlosigkeit, liegt eine unlösbare Schwierigkeit."

wirkung auf die naturalistische oder materialistische Auffassung des Wirtschaftslebens zu erwarten, so erfuhr der individualistische Gedanke noch eine wesentliche Stärkung durch den Kantschen Autonomismus. „Ich bin frei. Kein Mensch vermag etwas über mich. Was ein anderer mir auch rathen oder gar befehlen mag, es ist in meine Gewalt gegeben, ob ich darauf eingehen und mich dadurch bestimmen lassen will. An und für sich gilt mir keine Autorität für mein Wollen und darf mir keine gelten. Vom Denken versteht sich dies ohnehin. — Ich bin frei. Gott selbst vermag nichts über mich. Ich kann einem Gesetze nicht darum gehorsamen, weil es sich mir als ein göttliches aufdringt. Ich muß wissen, ob ich es mir selbst geben, ob ich in ihm mit mir würde übereinstimmen können. Diese Unendlichkeit ist eben die göttliche Natur der Freiheit. Sie schließt die Möglichkeit in sich, da Gott mich zum Wollen nicht zwingen kann, auch gegen ihn, gegen Gesetze als die ausdrücklich seinigen mich bestimmen zu können." [1] Eine solche Freiheit gefiel eben der Zeit, in welcher Kant lebte.

„Die Aufklärung hatte in ihrem Glückseligkeitsprincip auch eine Bestimmtheit des Subjects zur Norm der sittlichen Welt gemacht, dabei aber die Ideen des Gesetzes und der Pflicht umschlichen. Man konnte sie nicht los werden und scheute sie doch, da sie das Innere mit einem unliebsamen Eingriffe von außen bedrohten. Die Maxime war: Gut ist, was mir nützt, aber sie befriedigte doch nicht ganz, weil der Nutzen jeder bindenden und gesellenden Kraft bar ist; so wurde der Nutzen als ‚der wahre Nutzen' in eine höhere Region hinaufgespielt, ohne jedoch den rechten Vollklang zu erhalten. Hier kam nun Kant den Suchenden in willkommenster Weise ent-

[1] Rosenkranz, Geschichte der Kantschen Philosophie S. 196. — Willmann a. a. O. III, 396.

gegen mit seiner Lehre: Gut ist, was ich mir gebiete. Jeder thue, was der Imperativ in ihm sagt; seine Freiheit ist die Quelle des Gesetzes und der Pflicht, alles von außen Kommende kann, als empirisch, nicht allgemein und darum nicht bindend sein. So konnte wieder von Gesetz und Pflicht gesprochen werden, da sie nunmehr ihre bedrohliche Aeußerlichkeit verloren hatten; waren sie vorher Schranken des selbstherrlichen Subjectes gewesen, so wurden sie nunmehr zu dessen Trabanten gemacht. Die Beschränkung des Eigenwillens, die in dem: thue, was du dir gebieteſt, lag, war unbedenklich; das Entscheidende ist, daß das Subject frei schaltet. . . . Nach seinem Ermessen handeln zu können wie Alcibiades, und dabei doch ein Gesetzesverehrer zu sein wie Aristides, ja ein Gesetzgeber wie Solon — das stellte die kantische Moral in Aussicht, und wie sollte sie nicht dafür Dank gefunden haben? Sie legitimirte den Drang nach Selbständigkeit auf das glänzendste, indem sie ihm das Gewand der gesetzhaften Gesinnung umhängte." [1]

Die Aufstellung der individualistischen Autonomie konnte für die Staatslehre Kants nicht ohne Folgen bleiben. Zwar betont Oncken [2], die Freiheit des Ich sei bei Kant keine regellose Willkür, sie bedeute vielmehr den schärfsten Selbstzwang nach der Formel des kategorischen Imperatives: „Handle so, daß die Maxime deiner Handlungsweise zum Princip einer allgemeinen Gesetzgebung werden könne." Immerhin ist dieser Imperativ ein vom Subject sich selbst gegebenes Gesetz. Es bleibt daher die Frage offen, ob die Kantsche Staatsidee die nöthigen Garantien biete für die Herstellung und Wahrung einer äußern, allen Anforderungen der Gerechtigkeit und des Gemeinwohles entsprechenden gesellschaftlichen Ordnung. Der

[1] Willmann a. a. O. III, 397 f.

[2] Adam Smith u. Immanuel Kant (Leipzig 1877) S. 120.

Selbstzwang der Einzelnen reicht für das Staatsleben nicht aus, namentlich nicht, wenn er auf der schwankenden, subjectiven Unterlage eines Kantschen Imperativs sich aufbaut.

Der Staat entsteht nach Kant durch Vertrag. Allein „dieser Vertrag als Coalition jedes besondern und Privatwillens in einem Volke zu einem gemeinschaftlichen und öffentlichen Willen ist keineswegs als ein Factum vorauszusetzen nöthig (ja als ein solches gar nicht möglich). Sondern es ist eine bloße Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktische) Realität hat: nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volkes haben entspringen können, und jeden Unterthanen, sofern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammen gestimmt habe“ [1].

Wie der Staat in seiner Existenz auf den Willen der Individuen sich zurückführt und die staatliche Gesetzgebung den Gesamtwillen der Einzelnen zur stillschweigenden Voraussetzung hat, so geht auch das Recht lediglich auf die Harmonisirung der individuellen Freiheit: „Das Recht fußet sich auf dem Princip der Möglichkeit eines äußern Zwanges, der mit der Freiheit von jedermann nach allgemeinem Gesetz bestehen kann.“ [2] Dabei wird vorausgesetzt, daß alle Menschen von Natur aus gleich seien, der ganze Rechtsschutz demgemäß auf das äußere Mein und Dein als das einzige Gebiet der Ungleichheit bezogen werde. Der Staat als vertragsmäßig geschaffenes Institut hat es auch nur mit erworbenen Gütern zu thun [3]. Der Rechtsstaat im Sinne Kants wie Smiths ist „ein Staat der Besitzenden und des bereits erlangten Besitzes. Nicht sowohl soll es seine Aufgabe sein, seinen Mitgliedern erst zum

[1] Kant, Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis II (1793). Citirt bei Oncken, Smith und Kant S. 122 Anm.

[2] Oncken a. a. O. S. 121. [3] Ebd. S. 158.

Besitze zu verhelfen. Wie denn Kant diese Auffassung mit folgenden Worten bekräftigt: ‚Bürgerliche Verfassung ist allein der rechtliche Zustand, durch welchen jedem das Seine nur gesichert, eigentlich nicht aber ausgemacht und bestimmt wird.' Die ‚provisorische Besitzergreifung' werde dadurch zur ‚peremtorischen' gemacht. Es hängt mit dieser Auffassung wesentlich zusammen, daß die eigentliche Oekonomik, welche sich um den Erwerb als solchen kümmern soll, als außerhalb der specifischen Staatsthätigkeit stehend gedacht wird"[1]. Ganz richtig: Sicherheit der Individuen, Schutz ihres erworbenen Besitzes, ihrer privaten Rechtssphäre im Gegensatze zu dem Wohlfahrtsstaate des absolutistischen Regalismus, der mit seiner Sorgfalt für die Wohlfahrt der Einzelnen den Ruf nach Freiheit begreiflich machte, — aber kein unmittelbarer Rechtsschutz der öffentlichen Wohlfahrt, keine Sorge für die richtige Lösung des Vertheilungsproblems, kein Schutz der Schwachen gegen die Starken, keine Rücksicht auf die Erhaltung der Möglichkeit für alle Bürger, ihr Privatwohl selbstthätig zu bewirken.

Es verschlägt wenig, daß Kant gewisse Verbote der Einfuhr befürwortete u. dgl. Auch Smith war kein absoluter Freihändler. Die Frage ist nur die, ob das freiwirtschaftliche Princip in der allgemeinen philosophischen Staats- und Rechtslehre Kants enthalten sei. Das aber dürfte für Kant ebensowenig wie für Smith bestritten werden können.

Auch Johann Gottlieb Fichte vertritt in der Rechts- und Staatslehre im wesentlichen den Kantschen Standpunkt. Den Staat läßt er durch den übereinstimmenden Willen aller seiner Mitglieder entstehen, sich ihre Rechte gegenseitig zu sichern. Das allgemeine Rechtsgesetz der staatlichen Gemeinschaft aber lautet: Es muß jeder seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit der andern beschränken unter der Bedingung,

[1] Oncken a. a. O. S. 161.

daß die andern in Bezug auf ihn das Gleiche thun. Also Schutz der Freiheit und der persönlichen Rechte, — das ist auch nach Fichte Zweck des Staates.

Es ist nicht unsere Absicht, den Subjectivismus in allen seinen philosophischen Formen und Gestalten zu verfolgen. Nur sei kurz noch auf jenen liberalen Radicalismus hingewiesen, der sich als die logische Consequenz des individualistischen Princips darstellt. Vielleicht hat das Bewußtsein oder die Annahme einer gewissen geistigen Verwandtschaft Max Stirner (Pseudonym für Kaspar Schmidt) mitbestimmt, die Uebersetzung von A. Smiths „Wealth of nations" und des Lehrbuches der praktischen Oekonomie J. B. Says zu unternehmen. Ich habe keinem höhern Wesen, keinem Gott, keiner Idee, keiner Gemeinschaft, auch nicht der Menschheit zu dienen. Alles das anzunehmen, ist ja immer noch Religion, d. h. Aberglauben. Ich diene unter allen Umständen nur mir und zwinge alles, mir zu dienen. Ich bin ja für mein Bewußtsein der Einzige, darum auch in der That und Wirklichkeit; alles ist mein Eigenthum, und ich kann es zu meinem eigenen Genusse benutzen. Das ist das Evangelium des Stirnerschen Solipsismus und Anarchismus. Die „wilde Weisheit" Friedrich Nietzsches, wie er selbst seine Lehren einmal treffend bezeichnete, schuf das Ideal des „Uebermenschen" und die „Herrenmoral". Nicht nach Wahrheit soll der Mensch trachten, sondern alle seine Instincte befriedigen, vor allem den stärksten Trieb, den „Willen zur Macht". Alles ist dem Menschen bei diesem Streben erlaubt: die Schwachen und Mißrathenen sollen zu Grunde gehen: erster Satz unserer Menschenliebe, — und man soll ihnen noch dazu helfen. Was ist schädlicher als irgend ein Laster? Das Mitleiden der That mit allen Mißrathenen und Schwachen. Den Starken müssen die Schwachen dienen. Gleiche Rechte gibt es nicht und auch keine gleiche Moral, sondern eine doppelte, für die Starken

und für die Schwachen[1]. Die Philosophie Nietzsches ist die Apotheose der brutalsten Selbstsucht, oder wie man euphemistisch gesagt hat: der kraftvollen, willensstarken Persönlichkeit. Kein Wunder, daß Nietzsche das Christenthum aus tiefster Seele verabscheute: . . . alle Werthe, alle Ziele eines Christen sind schädlich; aber wen er haßt und was er haßt, das hat Werth — doch wohl nur für Nietzsche!

3. Wenden wir uns nun zu jener geistigen Bewegung, welche dem freiwirtschaftlichen Princip eine in mehrfacher Hinsicht wesentlich neue theoretische Grundlage geben sollte.

Bereits Plato und Aristoteles, nach ihnen die Meister der Scholastik, später die Philosophen der Aufklärungszeit hatten ausführlich von der Gesellschaft und dem gesellschaftlichen Leben gehandelt. Allein H. Saint-Simon glaubte, daß mit den bisherigen Forschungen, die vorzugsweise das Sein der Gesellschaft betrafen, den Anforderungen wissenschaftlicher Erkenntniß nicht genügt sei. Er forderte eine genetische Auffassung des gesellschaftlichen Lebens. Dabei wollte er sich nicht auf eine „Biographie der Macht" beschränken, sondern den Gang und die Entwicklung der gesamten Civilisation zum Gegenstande der Forschung machen. Die neue Politik sollte die Methode der Physik und der andern positiven Wissenschaften befolgen, so daß die Erkenntniß allgemeiner Gesetze der Entwicklung von Civilisation und Gesellschaft als eigentliches Endziel seiner physico-politischen Wissenschaft dem Geiste des französischen Denkers vorschwebte. Paul Barth[2] hat die wichtigsten Neuerungen, die Saint-Simon in die politische Betrachtung einführte, in folgenden Punkten zusammengefaßt: 1) Die Politik ist eine positive Wissenschaft, d. h.

[1] Vgl. Ueberweg-Heinze a. a. O. II (8. Aufl., Berlin 1897), 290 ff.

[2] Die Philosophie der Geschichte als Sociologie. Erster Theil: Einleitung und kritische Uebersicht (Leipzig 1897) S. 23.

eine Wissenschaft der Beobachtung, so positiv wie etwa die Physik. 2) Nicht die Staatsverfassung, sondern der gesamte Zustand der Gesellschaft ist ihr Gegenstand. 3) Es herrscht im Gange der Entwicklung des menschlichen Geistes eine feste Richtung, die in Bezug auf die Weltanschauung — von der Theologie durch die Metaphysik hindurch — immer mehr zur positiven Wissenschaft, im praktischen Leben von kriegerischer Thätigkeit zu der friedlichen Arbeit führt. 4) Jede Stufe dieser geistigen Entwicklung, jedes philosophische System ist verbunden mit einem politischen System, das darauf gegründet ist. Daneben aber ruht jedes politische System auch auf einer bestimmten Ordnung des Eigenthums und der Production, die eine bestimmte Klassenbildung zur Folge hat. 5) Er gibt zum erstenmal eine Skizze der Geschichte dieser Klassenbildung, wobei er sich auf Frankreich beschränkt, mit Seitenblicken auf England. 6) Er will so die Geschichte aus der Literatur in die Wissenschaft erheben.

4. Als Urheber des ersten sociologischen Systems auf entwicklungstheoretischer Grundlage gilt August Comte[1]. Seine positivistische Philosophie stellt auch er der theologischen und metaphysischen gegenüber. Die theologische Philosophie hatte zur Erklärung der Welt überirdische Wesen herbeigezogen, die metaphysische abstracte Anfangs- und Endursachen angenommen und vom Wesen der Dinge gehandelt. Die positivistische Philosophie dagegen will durchaus reell sein, hat es nur mit gegebenen Thatsachen zu thun, beobachtet dieselben, um die sie beherrschenden Gesetze zu finden. Das gilt insbesondere auch von der „Physique sociale“ oder der „Sociologie“, wie Comte zuerst die neue Wissenschaft nannte.

[1] Vgl. Hermann Gruber, August Comte, der Begründer des Positivismus (Freiburg 1889) S. 37 ff. 45 ff. 53 ff. 65 ff. 101 ff. 111 ff. — Barth a. a. O. S. 23 ff. — Ueberweg-Heinze a. a. O. II, 317 ff.

Die Grundlage aller Wissenschaften bildet heute die Mathematik. Der Reihe nach folgen dann: Astronomie, Physik, Chemie, Biologie, Sociologie. Wir finden die Gesetze der Sociologie durch Beobachtung und Analyse bestimmter geschichtlicher Thatsachen, aus denen wir allgemeine Regeln ableiten, die mit den biologischen Gesetzen übereinstimmen müssen, um richtig zu sein. Denn in der Hierarchie der Wissenschaften erscheint jedesmal die frühere Wissenschaft als logische Voraussetzung und nothwendiges Hilfsmittel für die folgende: die Biologie somit für die Sociologie. Das Object der Sociologie ist ähnlich dem der Biologie. Hat letztere die individuellen Organismen der Pflanzen und Thiere zum Gegenstande, so beschäftigt sich erstere mit den socialen Organismen. Im physischen wie im socialen Organismus findet sich der „consensus universel", das Aufeinanderwirken, die „harmonie", das Zusammenwirken, die „solidarité fondamentale", die gegenseitige Abhängigkeit der Glieder. Auch gewährt die biologische Kenntniß der natürlichen Eigenschaften des menschlichen Organismus wichtige sociologische Aufschlüsse. So analysirt z. B. die Hirnphysiologie die organischen Bedingungen der socialen Triebe, was einen Rückschluß der Sociologie auf jene Anfänge der Gesellschaft ermöglicht, die für eine inductive Forschung unerreichbar sind. Wie es ferner eine biologische Serie, eine animalische Hierarchie gibt, so präsentirt sich dem aufmerksamen Beobachter auch eine sociologische Serie, deren einzelne Stufen bestimmt werden durch die höhern Fähigkeiten des menschlichen Nervensystems und die den gesellschaftlichen Zustand beherrschenden Ideen.

Comte unterscheidet in der Sociologie zwischen Statik und Dynamik. Erstere beschäftigt sich mit den allgemeinen Bedingungen der socialen Existenz von Individuum, Familie und Gesellschaft im ruhenden Zustande, und ist objectiv die völlige Harmonie aller socialen Elemente. Allein die mensch-

lichen Gesellschaften haben nicht wie die Thiergesellschaften nur Statik; sie bleiben keineswegs unveränderlich und starr, sondern weisen eine aufsteigende Reihe von Formen auf, — Formen, die für die jeweiligen Zeit- und Ortsbedingungen relativ gut waren, aber doch immer nur eine vorübergehende Phase der durch die sociale Dynamik belebten Entwicklung darstellen.

Das Gesetz des Fortschrittes der menschlichen Gesellschaft ist das Grundgesetz der Sociologie.

Welches aber sind die den Fortschritt erzeugenden und lenkenden Kräfte der socialen Dynamik?[1]

Es gibt primäre Kräfte, die den Fortschritt lenken und bestimmen, daneben sekundäre Kräfte, welche zwar hemmend oder beschleunigend auf die Entwicklung einwirken, nicht aber dieselbe leiten und lenken.

Zu den sekundären Kräften rechnet Comte die äußern Bedingungen, unter denen eine Gesellschaft lebt, wie Rasse, Boden, Klima. Derartige biologische Bedingungen des socialen Fortschrittes beeinflussen die Schnelligkeit der Entwicklung, ohne eigentlich ihre Richtung zu bestimmen. Zu den beschleunigenden, aber nicht lenkenden Kräften rechnet Comte sodann den socialen Wettbewerb, die Concurrenz, die mit wachsender Dichtigkeit der Bevölkerung, gesteigerter Nachfrage nach Lebensmitteln, erhöhter Arbeitstheilung und Cooperation eintritt.

Die primäre, dem Fortschritt seine Richtung gebende Kraft dagegen ist der menschliche Geist: die Geschichte der Gesellschaft wird beherrscht durch die Geschichte des menschlichen Geistes. Ist auch der Geist in sich schwächer als die affectiven Fähigkeiten, und bedarf er zu seinem Wirken des Antriebes seitens der Begierden, Leidenschaften, Gefühle, so erscheint er dennoch in der Geschichte der socialen Entwicklung als der führende

[1] Vgl. Barth a. a. O. S. 33 f.

Theil. Kein anderer Fortschritt vollzieht sich, keine Reform kommt zu stande ohne Fortschritt, ohne Reform in den Anschauungen der Menschen. Der Geschichte der geistigen Entwicklung, die vom Gesetz der drei Stadien, des theologischen, metaphysischen und positiven Stadiums, beherrscht wird, widmet darum Comte besondere Aufmerksamkeit. Mit dem geistigen Fortschritt verbindet sich der sittliche. Die positivistische Philosophie wird eine sittliche Umwandlung der Individuen vollziehen. Sie kämpft gegen den Egoismus, überwindet denselben durch den Altruismus, d. i. das eigentliche sociale Gefühl. Liebe als Princip, Ordnung als Grundlage, Fortschritt als Ziel — das ist die Parole des Positivismus. Der Industrialismus, dessen Grundlage Comte in der feudalen Epoche, insbesondere in der gegen Ende des Mittelalters vollendeten Befreiung der Hörigen erblickt, — er wird den Krieg verdrängen, die Philosophie aber das Verhältniß zwischen Unternehmern und Arbeitern nach wahrhaft sittlichen Grundsätzen gestalten. Die Zeit der unbeschränkten wirtschaftlichen Freiheit hört auf. Die Kapitalisten betrachten sich dann nur noch als dépositaires nécessaires des capitaux publics. So wird die Humanität fortschreitend siegen über die Animalität, ein enges Band immer mehr alle Menschen umschlingen, alles Wissen, alles Können in den Dienst der Menschheit gestellt und lediglich nach seiner Beziehung zum Wohl und Wehe der Menschheit gewerthet. Nicht mehr die Mathematik, sondern die Sociologie besitzt nun die Führung der Wissenschaften, die alle im sociologischen Geiste nach ihrer Beziehung zur Menschheit umgearbeitet werden müssen. Die Menschheit ist Comtes Gott, das „große Wesen", zu dessen Verehrung er einen eigenen religiösen Cultus ersonnen hat. Nicht aber die Menschheit in ihrer gegenwärtigen politischen und socialen Zerklüftung, sondern die zukünftige, einzige, allgemeine, die ganze Menschheit bildet das eigentliche und letzte Ziel der Sociologie.

Ohne Zweifel kann Comtes Positivismus und seine positivistische Sociologie vor der wissenschaftlichen Kritik nicht bestehen. Dennoch zeichnet sich die Lehre von der Entwicklung der Gesellschaft, wie der französische Philosoph sie darlegte, immerhin durch ein gewisses Maßhalten aus. Er bringt die Sociologie in Beziehung zur Biologie, entnimmt der letztern gewisse allgemeine Begriffe, so den der Entwicklung, der Specialisirung der Organe, des consensus, der harmonie, der solidarité; auch kennt er biologische Bedingungen der socialen Evolution. Aber er hütet sich wohl, die Analogie zwischen physischem und socialem Organismus ins Extrem zu treiben, die Entwicklung ist ihm nicht ein quasi-physiologischer Proceß und das bestimmende Gesetz der Evolution, das Gesetz der drei Stadien, kein biologisches, sondern ein erkenntnißtheoretisches Princip. Kurz, neben und über alle Einflüsse biologischer Art tritt der Geist als leitende Kraft der socialen Entwicklung. Auch Littré, de Roberty, de Greef, Lacombe hielten an dieser Auffassung im wesentlichen fest, während ein freierer Positivismus mehr die biologische Seite des sociologischen Systems vermittelst der neuen Lehren der naturwissenschaftlichen Biologie auszubilden unternahm[1]. Zu den Vertretern der biologischen Sociologie zählen insbesondere Herbert Spencer, P. von Lilienfeld, A. Fouillée, R. Worms, in seiner Weise auch A. Schäffle.

Für unsern Zweck kommt die biologische Sociologie hier nur insofern in Betracht, als dieselbe vermittelst einer Uebertragung der darwinistischen Entwicklungslehre auf die Sociologie sich in den Dienst des freiwirtschaftlichen Princips, der freien Concurrenz, gestellt hat.

---

[1] Vgl. Hermann Gruber, Der Positivismus vom Tode Comtes bis auf unsere Tage (Freiburg 1891) S. 10 ff. 27 f. 111 ff. — Barth a. a. O. S. 58 ff. 90 ff.

5. Die Idee der aufsteigenden Weltentwicklung ist der leitende Gedanke der Philosophie Herbert Spencers[1], — „des Philosophen", wie England und Nordamerika ihn schlechthin nennen. Nicht nur unser Sonnensystem und alle leblosen Dinge sind aus dem ursprünglichen Dunstball entstanden, auch das organische Leben entwickelte sich von den einfachsten bis zu den höchsten Formen. Die „Entwicklungshypothese" beherrscht Spencers „Principles of Biology" vollständig, während ihm die „Hypothese von der Species-Erschaffung" als wissenschaftlich minderwerthig erscheint[2]. Für die Evolution der Organismen stellt Spencer die Formel auf: Survival of the fittest, „Ueberleben des Passendsten". Desgleichen bekennt er sich zu Darwins Hypothese von der „natürlichen Zuchtwahl" oder von der Erhaltung „der begünstigtsten Rassen im Kampf ums Dasein". Vermittelst dieser beiden Processe werde der indirecte Ausgleich des Organismus mit der Umgebung, „der Constitution mit den Lebensbedingungen" herbeigeführt, wie durch „Anpassung" der directe[3].

Diese darwinistisch-biologischen Auffassungen überträgt Herbert Spencer nun auf die „überorganische" Ordnung, auf die Gesellschaft und die gesellschaftliche Entwicklung. Auch hier ist ihm die natürliche Auslese, das Ueberleben des Passendsten derjenige Factor, welcher allem Fortschritt zu Grunde liegt.

Wie das gesellige Zusammensein vieler Individuen derselben Art sich schon bei den höhern Thierformen, bei Säuge-

---

[1] Grundlagen der Philosophie. Uebersetzung von Vetter (Stuttgart 1875) S. 311 ff. — Vgl. J. M. Bösch, Die entwicklungstheoretische Idee socialer Gerechtigkeit. Eine Kritik und Ergänzung der Socialtheorie Herbert Spencers (Zürich 1896) S. 17 ff. — Cathrein, Die Laienmoral Herbert Spencers in den „Stimmen aus Maria-Laach" XXVIII, 225 f.

[2] Vgl. Gruber a. a. O. S. 117. [3] Ebd. S. 116 f.

thieren wie Elefanten, Bibern, Affen u. s. w. findet, ferner bei Vögeln, wie Rabenkrähen, Saatkrähen u. s. w., so spielt die Geselligkeit auch für das höchste, fühlende Wesen, den Menschen, eine hervorragende Rolle. Hier dient das gesellige Zusammensein zwar ebenfalls dem Zwecke größerer Sicherheit, führt aber überdies zu einem Zusammenwirken, zu einer Vereinigung der Kräfte, welche die active Cooperation der Thiere im Kampfe gegen ihre Feinde und um die Erlangung von Beute bei weitem überflügelt. In der arbeitstheiligen Gesellschaft menschlicher Art erscheinen die Einzelnen nicht mehr als gesonderte Organismen; sie treten der Außenwelt wie ein Gesamtorganismus gegenüber, in dem das eine Glied für das andere arbeitet und, wie im thierischen Organismus die einzelnen Organe, alle Glieder in der Beschaffung des Lebensunterhaltes voneinander abhängen.

Allein das gesellige Zusammensein bietet nicht bloß viele Annehmlichkeiten und Vortheile, steigert nicht nur die Möglichkeit einer fortschreitenden Entwicklung, es birgt auch die Gefahr mannigfacher Störung der Lebensthätigkeit der einzelnen Individuen durch die andern mit ihnen in der Gesellschaft vereinten Individuen in sich. Dieser Gefahr zu begegnen, müssen die geselligen Wesen sich Beschränkungen gefallen lassen[1], insofern sie gegenseitig aufeinander Rücksicht nehmen und dem Gesetze „Neminem laede“ sich beugen. Diese Rücksicht zeigt sich schon bei den geselligen Thieren, z. B. den Elefanten und Saatkrähen; sie ist um so nothwendiger für das weit innigere Zusammenleben der Menschen.

Aber widerspricht eine solche Forderung nicht dem Grundgesetze der fortschreitenden Entwicklung? Wenn die Menschen in der Ausnutzung ihrer Kräfte nicht mehr völlig frei sind,

[1] Spencer, Principien der Ethik. Uebersetzung von B. Vetter und J. Victor Carus. II. Bd., 4. Theil: Gerechtigkeit (Stuttgart 1895) § 14, S. 22 ff.

wenn sie Rücksichten nehmen müssen auf die andern Glieder der Gesellschaft, wie soll da die natürliche Auslese sich vollziehen können und nur das Passendste überleben? In der That, dieses Bedenken ist begründet, die Schwierigkeit thatsächlich vorhanden und nicht immer glücklich vermieden worden. Dennoch handelt es sich hier um kein unübersteigliches Hinderniß. Man sorge nur dafür, daß die Beschränkungen der freien Bethätigung der Individuen auf demjenigen Minimum erhalten werden, welches für die Fortdauer der Gesellschaft nothwendig ist, und daß diese Beschränkungen allen im gleichen Maße aufgelegt werden.

Nach der von Spencer angewendeten Formel soll also die Freiheit eines jeden nur so weit eingeschränkt werden, als nothwendig ist, damit auch allen andern die gleiche Freiheit gesichert bleibe. Auf diese Weise ist die Geltendmachung einer höhern Begabung der individuell besser entwickelten Glieder der Gesellschaft vor Behinderung bewahrt. Sie kann und soll im weitesten Umfange sich auswirken, die natürliche Auslese möglichst frei sich vollziehen und das Ueberleben des Passendsten im Interesse der fortschreitenden Entwicklung der menschlichen Art zur vollen Geltung gelangen. Ist es ja doch gerade eigentliche Aufgabe der Gerechtigkeit im Sinne Spencers, die Proportion zwischen Tüchtigkeit und Wohlergehen in der Gesellschaft zu erhalten und jede Störung dieser Proportionalität zu beseitigen. Die Tüchtigern sollen der Erfolge ihrer höhern Lebenstüchtigkeit sicher sein und die Untüchtigen nicht auf Kosten der Tüchtigern den Folgen ihrer Untüchtigkeit entzogen werden [1]. Die Beschränkung der Freiheit innerhalb der Gesellschaft dient also in Wirklichkeit nicht etwa dem Schutze der Schwachen gegen die Starken. Letztere sollen durchaus nicht behindert

[1] Spencer, Principien der Ethik §§ 2. 3. 5. 6. 7. 8. 13. 14. 22 ff. 56. 102. 121. — Bösch a. a. O. S. 21 f. 24.

werden, ihre Kräfte zum eigenen Besten auszunutzen. Nur jenes Minimum von Schranken müssen sie sich gefallen lassen, welches unbedingt nothwendig ist, um den Fortbestand der Gesellschaft zu sichern. So bleibt allen die gleiche Freiheit gewahrt, ihre Macht zu gebrauchen, wenn auch freilich die Schwachen der natürlichen Auslese zum Opfer fallen werden.

Sehen wir zu, wie H. Spencer den Freiheitsgedanken weiter entwickelt und begründet, und wie er die im gesellschaftlichen Leben allein zulässigen Beschränkungen der individuellen Freiheit näher bestimmt.

6. Das Gesetz, demzufolge jedes Individuum nur für sich selber zu sorgen habe, erleidet eine doppelte Ausnahme. Der Nachwuchs entbehrt der Fähigkeit, sich selbst zu erhalten, in der ersten Zeit nach der Trennung vom mütterlichen Organismus. Die Kinder bedürfen der Pflege und jener Erziehung, die sie in den Stand setzt, das Erbe der bestehenden Cultur zu mehren [1]. Sodann muß die Gesellschaft mit vereinter Kraft gegen äußere Feinde geschützt werden. Bei den amerikanischen Büffeln bilden die Bullen in der Wurfzeit einen schützenden Ring um die Herde der Kühe und Kälber, und bei den Affenherden decken die Männchen den Rückzug der Weiber und Jungen vor einer Gefahr. Freilich gehen hierbei von den tüchtigsten Repräsentanten der Art manche zu Grunde. Aber die ganze Art würde noch größern Schaden erleiden und sogar ihr Fortbestand in Gefahr kommen, wenn die Weibchen und Jungen nicht seitens der Männchen wirksamen Schutz fänden. Eben darum, weil das Interesse der Art es fordert, ist denn auch der Kampf, wie Spencer sich ausdrückt, „ethisch gerechtfertigt“ [2]. Bei den Menschen nun tritt zur Vertheidigung

[1] Spencer, Die Principien der Sociologie. Uebersetzung von B. Vetter II (Stuttgart 1887), 185 ff.

[2] Spencer, Principien d. Ethik II. Bd., 4. Thl., § 10, S. 15 f.; § 15, S. 23 ff. 26.

gegen wilde Thiere u. s. w. noch der Kampf mit feindlichen Gruppen derselben menschlichen Art hinzu. Für die primitiven Stufen des menschlichen Daseins war der Krieg von großem Vortheil. Er führte zum Ueberleben der Stärksten, Kühnsten und Schlauesten unter den ursprünglichen Horden und Stämmen, wie er die minder tüchtigen Repräsentanten der menschlichen Art vertilgte. Zugleich wirkte der Krieg bildend auf die Ueberlebenden, indem er das Organisationstalent und ein einheitliches Zusammenwirken unter gemeinsamem Oberhaupte zur Geltung brachte. So wurden die Kriege zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel der socialen Entwicklung. „Müssen wir auch zurückschaudern vor dem Kannibalismus, der in frühern Zeiten auf der ganzen Erde als Folge des Krieges üblich war, wenden wir uns auch mit Abscheu von dem Gedanken an jene Hinschlachtungen von Gefangenen ab, welche tausend- und abertausendmal die Kämpfe zwischen wilden Völkern begleitet haben, lesen wir auch mit Schrecken von den zu Pyramiden aufgethürmten Köpfen und den bleichenden Gebeinen erschlagener Völker, welche barbarische Eroberer hinter sich zurückgelassen haben, müssen wir auch den kriegerischen Geist hassen, der selbst heutzutage noch unter uns zu niedriger Verrätherei und rohen Ueberfällen führt, so dürfen wir uns doch nicht der Erkenntniß verschließen, daß *intersociale Streitigkeiten die Entwicklung der socialen Gebilde wesentlich gefördert haben*.“ [1]

Heute aber hängt die Möglichkeit eines höher entwickelten Zustandes vom *Aufhören der Kriege* ab. „Vom Kriege hat die Welt bereits empfangen, was er ihr überhaupt geben konnte“, sagt Spencer [2]. „Die Bevölkerung der Erde durch die kräftigern und intelligentern Rassen ist ein Vortheil, der im

[1] *Spencer*, Principien d. Sociologie III (Stuttgart 1889), 279.
[2] Ebd. III, 785.

wesentlichen schon erreicht worden ist; was in dieser Hinsicht noch zu thun bleibt, bedarf keines weitern Beschleunigungsmittels als des ruhig und langsam wirkenden Druckes, den eine sich ausbreitende *industrielle* Civilisation auf die Reste der allmählich dahinschwindenden Barbarei ausübt. ... So gewaltige Vortheile auch der Krieg geschaffen hat, indem er jene staatliche Organisation zur Entwicklung brachte, die, mit der Führerschaft des besten Kriegers beginnend, am andern Ende verwickelt zusammengesetzte Regierungsabtheilungen und Verwaltungssysteme aufweist, sie sind nun vollkommen in unsern Besitz übergegangen, und es handelt sich für die Zukunft nur noch darum, die fernerhin brauchbaren Theile dieser Organisation zu erhalten und weiterzubilden und zu gleicher Zeit die überflüssig gewordenen abzustoßen. Nicht anders jene durch den Krieg hervorgerufene Organisation der Arbeit — eine Organisation, die mit dem Verhältniß zwischen Eigenthümer und Sklaven begann, später zu dem zwischen Herrn und Diener sich erweiterte und durch kunstvolle Weitergestaltungen zu industriellen Gebilden aller Art mit zahlreichen Abstufungen der Beamten, vom leitenden Director bis herab zum Vorarbeiter, emporgewachsen ist —; auch diese Organisation ist entschieden soweit entwickelt, als es für unsere combinirten Thätigkeiten nöthig ist, und ihre künftigen Abänderungen dürfen jedenfalls nicht in Richtung einer strengern militärischen Unterordnung, sondern nur nach der entgegengesetzten Seite hin liegen. Die Fähigkeit zu anhaltender fleißiger Arbeit wiederum, die dem Wilden völlig fehlt, und die nur unter dem Zwange jener harten Zucht, welche der *kriegerische Gesellschaftstypus* eingeführt hat, erworben werden konnte, hat sich der civilisirte Mensch bereits in hohem Maße zu eigen gemacht, und soweit er derselben in noch höherem Grade bedürfen mag, wird der Druck des *industriellen Wettbewerbes* in freien Gemeinwesen hierzu völlig ausreichen."

Dazu ist erforderlich, daß der Staat nicht mehr die unbedingte Verfügung über das Individuum für sich in Anspruch nehme, wie dies in einem militärischen Staate zu geschehen pflegt. Hier ist die Staatsgewalt geneigt, die Bürger nicht bloß einer heeresmäßigen Ordnung zu unterwerfen, sondern über diese Grenzen hinaus in alle bürgerlichen Verhältnisse, insbesondere in die wirtschaftliche Thätigkeit, einzugreifen[1], die Freiheit des Kaufs und Verkaufs und der privaten Vereinigung zu beschränken, dem Handelsverkehre mit dem Auslande Grenzen zu ziehen[2], damit der eigene Staat alles produciren lerne, was er bedarf, und so, im Falle eines Krieges, die Verhinderung der Zufuhr durch feindliche Mächte nicht zu fürchten brauche.

7. Wo aber der industrielle Gesellschaftstypus an die Stelle des kriegerischen getreten, wo die friedliche Erwerbsthätigkeit die kriegerische Bethätigung überwiegt, da begnügt sich die Staatsgewalt mit dem Verbote. Sie sagt dem Bürger, was er zu lassen, nicht, was er zu thun hat. Hier gibt es keine positiv regulirende Thätigkeit der Staatsgewalt mehr, sondern nur einen negativ regulirenden Ein-

---

[1] Spencer, Principien d. Sociologie III, 675 f. 677 f.

[2] Ebd. III, 679 f. — Das Bestreben des Militärstaates, „Vorsehung zu spielen", illustrirt Spencer an dem Beispiele Rußlands: „Die Beschäftigungen wurden hier bis zu dem Grade controllirt, daß ‚kein Jüngling in irgend einen Beruf eintreten oder denselben, wenn er ihn einmal ergriffen, wieder verlassen oder sich aus dem öffentlichen in das Privatleben zurückziehen, über sein Eigenthum verfügen oder ins Ausland reisen konnte, ohne die Erlaubniß des Zaren'. Die Allgegenwart dieser Herrschaft kommt zum schlagenden Ausdruck in dem Refrain gewisser Verse, für deren Abfassung ein höherer Militär nach Sibirien geschickt wurde:

Tout se fait par ukase ici;
C'est par ukase que l'on voyage,
C'est par ukase que l'on rit" (ebd. III, 689).

fluß[1]. „Zum Sklaven, zum Soldaten oder zu irgend einem andern Gliede des für den Krieg organisirten Gemeinwesens sagt die herrschende Autorität: ‚Du sollst dies thun; du sollst jenes nicht thun.‘ Zum Gliede der industriellen Gemeinschaft aber sagt die Autorität nur: ‚Du sollst jenes nicht thun.‘ Denn Menschen, welche ihre privaten Thätigkeiten auf Grund des freiwilligen Zusammenwirkens (nicht des erzwungenen, wie im militärischen Gesellschaftstypus) ausführen und ebenso freiwillig thätig sind, um die nöthigen Regierungswerkzeuge zu schaffen und zu erhalten, werden letztern natürlich auch nur so weit gehende Befugnisse verleihen, daß sie ihren Einzelthätigkeiten keine andern Schranken aufzuerlegen vermögen als solche, an deren Aufrechterhaltung sie alle ein Interesse haben — jene Schranken, welche unrechtmäßige Uebergriffe verhindern. Lassen wir Verbrecher jeder Art (deren Zahl unter den angenommenen Verhältnissen, wenn nicht ganz verschwindend, so doch jedenfalls nur sehr klein sein kann) außer Betracht, so wird jeder einzelne Bürger es wohl vermeiden, in das Thätigkeitsgebiet anderer überzugreifen, zugleich aber auch den Wunsch hegen, sein eigenes Thätigkeitsgebiet unbeeinträchtigt zu sehen und alle Vortheile für sich zu behalten, welche er innerhalb desselben erlangen konnte. Derselbe Beweggrund, welcher sie alle dazu antreibt, sich zur Unterstützung eines öffentlichen Beschützers für jeden einzelnen zu vereinigen, wird sie auch antreiben, zu dem Zwecke zusammenzustehen, um jede Beeinträchtigung ihrer Individualitäten, welche über das zu diesem Zwecke erforderliche Maß hinausgehen würde, zu verhindern. Während nun also im kriegerischen Typus der regimentsmäßigen Einrichtung des Heeres eine centralisirte Verwaltung der ganzen Gesellschaft entspricht, zeigt sich hier, daß im industriellen Typus die Verwaltung nicht allein decentralisirt,

[1] Spencer, Principien d. Sociologie III, 675 f.

sondern auch in ihrem Umfange bedeutend eingeschränkt ist. Fast alle öffentlichen Organisationen verschwinden nothwendigerweise, mit einziger Ausnahme der die Rechtspflege besorgenden. . . ." [1]

8. Es ist gewiß ein schöner und wahrer Gedanke, daß mit dem wachsenden internationalen Verkehr das Interesse aller Völker an der Erhaltung des Friedens zunimmt, ein Gedanke, der jedes christliche Gemüth sympathisch berühren muß, weil er in voller Harmonie steht mit der christlichen Auffassung von der Menschheit als der einen großen Gottesfamilie.

Nicht minder pflichten wir Spencer bei, wenn er eine Lanze bricht für die bürgerliche Freiheit und jede ungebührliche Beschränkung der wirtschaftlichen Selbständigkeit und Selbstthätigkeit entschieden zurückweist. Aber die Frage bleibt, ob die von dem englischen Philosophen zugelassenen Schranken für den naturgemäßen Zweck des bürgerlichen Gemeinwohles ausreichen. Der Rechtsschutz, den Spencer fordert, soll gegen unbefugte Eingriffe in die private Rechtssphäre, vor allem aber die freie Bewegung der Bürger schützen, jedem Gesellschaftsgliede den „vollen, ungeschmälerten Genuß der Erfolge" garantiren, „die seine Befähigung und seine Arbeit ihm zu zeitigen vermögen, so daß das Schicksal der Individuen mit ihrer Tüchtigkeit in Proportion tritt" [2]. Ein solcher Rechtsschutz entspricht allerdings der Idee der Gerechtigkeit, wie Spencer sich dieselbe gebildet. Ob er aber der objectiven, socialen Gerechtigkeit genügt, ob er thatsächlich auch nur zum Schutz der individuellen Privatrechte, z. B. der Arbeiter im Verhältniß zum Unternehmer, ausreicht, das dürfte ebenso zweifelhaft sein, wie es gewiß ist, daß ein solcher Rechtsschutz die Schwachen in der

---

[1] Spencer, Principien d. Sociologie III, 720 f.

[2] Spencer, Principien d. Ethik II. Bd., 4. Thl., § 21, S. 38 ff. — Bösch a. a. O. S. 29.

bürgerlichen Gesellschaft vor dem wirtschaftlichen Ruin im Kampf mit den Starken nicht zu bewahren im stande ist. Aber das soll er ja auch nach Spencer keineswegs. „Jeder Mensch hat Anspruch auf die vollste Freiheit, alle seine Fähigkeiten auszuüben, die mit der in jedes andern Menschen Besitz befindlichen gleichen Freiheit verträglich ist." [1] Das ist die „naturrechtliche" Formel, die Spencer zufolge dem richtigen menschlichen Zusammenleben zur Grundlage dienen soll. Jeder, der Starke wie der Schwache, hat die Freiheit, seine Kräfte zu gebrauchen. Wird der Schwache überwältigt, so kann er sich ja trösten mit dem Gedanken, daß nun einmal ohne die sociale Auslese ein Fortschritt unserer Art, der ganzen Menschheit, der Gesellschaft im weitesten Sinne des Wortes, undenkbar ist: „Es scheint, daß im Verlaufe des socialen Fortschrittes mehr oder weniger große Theile jeder Gesellschaft für das Wohl der Gesellschaft als eines Ganzen geopfert werden. Auf den frühern Entwicklungsstufen hat dies Opfer die Form der Sterblichkeit in den während des Kampfes um die Existenz zwischen Stämmen und Nationen geführten Kriegen erhalten; und auf spätern Stufen tritt dies Opfer unter der Form der Sterblichkeit auf, welche der commercielle Kampf und die von ihm herbeigeführte heftige Concurrenz mit sich bringen. In beiden Fällen werden die Menschen zum Wohle der Nachwelt verbraucht, und solange sie fortfahren, sich über das Maß ihrer Subsistenzmittel zu vermehren, scheint es dagegen kein Mittel zu geben." [2]

So ist also der „industrielle Gesellschaftstypus", der „Industrialismus" im Sinne Herbert Spencers, die nicht mehr

---

[1] Spencer, Principien d. Ethik. I. Bd., 1. Theil: Thatsachen der Ethik § 6, S. 18 ff. — *Spencer*, Social Statics (London 1868) p. 94.

[2] Spencer, Principien d. Sociologie IV. Bd., 2. Abth. (Stuttgart 1897), S. 584.

mit kriegerischen Functionen belastete Gesellschaft friedlichen Erwerbes, keineswegs bloß die Verneinung absolutistischer, freiheitswidriger Excesse des militärischen, „kriegerischen Gesellschaftstypus", sondern selbst wieder ein Extrem, der vollendete Manchesterstaat, in welchem die Regelung des wirtschaftlichen Lebens völlig dem freien Spiel von Angebot und Nachfrage überlassen bleibt [1]. Will der Staat mehr thun, als den individuellen Rechten und Freiheiten Schutz gegen innere und äußere Feinde gewähren, will er sich der Schwachen und Armen besonders annehmen, vielleicht gar durch ein positives Eingreifen in das wirtschaftliche Getriebe, dann vermehrt er das Elend statt des Glückes. Es ist ein Naturgesetz der Sociologie wie der Biologie, daß die besser den Verhältnissen Angepaßten und für den Kampf ums Dasein besser Ausgerüsteten siegen, während die Untauglichen zu Grunde gehen. Greift die Staatsgewalt hindernd in diesen Kampf ein, erhält sie die Schwachen auf Kosten der Starken, dann stört sie die Bedingungen, unter denen allein die fortschreitende Entwicklung der Menschheit sich vollziehen kann [2].

Das ist das Endergebniß der „biologischen" und „organischen" Gesellschaftsauffassung Herbert Spencers [3].

---

[1] Victor Cathrein, Die Sittenlehre des Darwinismus S. 114 ff. — Wilhelm Schneider, Die Sittlichkeit im Lichte der Darwinschen Entwicklungslehre (Paderborn 1895) S. 162 ff.

[2] *Spencer*, The man versus the state (London 1868) p. 87 ff. 105. — Victor Cathrein, Moralphilosophie II (3. Aufl.), 494.

[3] Nicht bloß der Attentäter Vaillant hat vor den Richtern erklärt, daß er aus Herbert Spencer seine anarchistischen Ueberzeugungen geschöpft habe, auch Laveleye, Lafargue, Enrico Ferri sprechen von anarchistischen Anschauungen Spencers. Allerdings führt die grundlegende und allumfassende Bedeutung, welche Spencer dem freien Vertragsschlusse für den industriellen Typus der Gesellschaft zuerkennt, ihn nicht selten zu Auffassungen, die der anarchistischen Lehre verwandt sind. Allein mit Recht bestreitet

Es hat mit Rücksicht auf den von uns an dieser Stelle verfolgten Zweck keinen Werth, noch weiter auf die philosophischen und historischen Ausführungen Spencers einzugehen. Wohl aber dürfte es von Interesse sein, der Wiederspiegelung jener biologischen Sociologie im Geiste eines freiwirtschaftlichen Nationalökonomen einige Aufmerksamkeit zu schenken.

2. Die evolutionistische Sociologie in nationalökonomischer Prägung.

1. Greifen wir aus den heutigen Vertheidigern der Freiwirtschaft einen der bedeutendern französischen Schriftsteller heraus: Gustave de Molinari[1], Correspondant de l'Institut und Chefredacteur des Journal des Économistes zu Paris. Von seinen zahlreichen Schriften kommen für uns hier vorzugsweise in Betracht die Notions fondamentales d'Économie politique et Programme économique[2]. In dem später erschienenen Précis d'Économie politique et de Morale[3] und in dem 1896 edirten Buche, das den Titel führt: Comment se résoudra la question sociale[4], finden sich im wesent-

E. V. Zenker (Der Anarchismus [Jena 1895] S. 165 ff.), daß man Spencers Lehre schlechthin mit dem Anarchismus auf dieselbe Stufe stellen dürfe: „Denn Spencer anerkennt selbst noch für die vollendetste Form seiner Gesellschaft die Nothwendigkeit einer Rechtspflege, er spricht von einem wenn auch gewählten Staatsoberhaupte, er will die Entwicklung im eingeschlagenen Wege des Repräsentativsystems — das die Anarchisten principiell abweisen — fortgeführt sehen und unter Umständen sogar an dem Zweikammersystem festgehalten wissen" (Zenker a. a. O. S. 168 f. mit Verweisung auf Spencer, Principien d. Sociologie III, § 575 ff.).

[1] Molinari, Belgier von Geburt, war eine Zeitlang Professor der politischen Oekonomie an dem Musée royal de l'Industrie belge zu Brüssel.

[2] Paris 1891. [3] Paris 1893. [4] Paris.

lichen die gleichen Anschauungen wieder, aber nicht in demselben Maße zusammenhängend und ausführlich dargestellt wie in der Introduction zu den Notions fondamentales.

Molinari will uns einen Begriff von dem, was die Volkswirtschaft ist und was die politische Oekonomie zu behandeln hat, auf empirischem Wege vermitteln. Geschichte, Erfahrung, Beobachtung, das sind für ihn die einzigen Quellen der Erkenntniß. Auf diesem Wege sucht er die *Gesetze der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit und der Civilisation* zu entdecken.

Wir geben im folgenden zunächst eine kurze Uebersicht der molinarischen Theorie.

2. Nur einen Theil der nothwendigen Lebenskräfte hat die Natur ihren Geschöpfen verliehen, den andern müssen diese sich selbst erwerben. Die hierzu erforderliche Thätigkeit nennen wir Arbeit. Jede Arbeit schließt einen Verlust von Kraft, und jeder Verlust nothwendiger Lebenskräfte ein Leiden in sich, wie umgekehrt jeder Gewinn von Kraft Genuß erzeugt. Genuß und Leiden setzen alle lebenden Wesen in Bewegung, mögen dieselben auf hoher oder niederer Seinsstufe sich befinden. Ein jedes flieht den Schmerz und sucht die Freude. Darum wendet auch ein jedes seine Energie und seine bewußte oder unbewußte Intelligenz an, um die größte Summe vitaler Kräfte zu gewinnen gegen die geringsten Opfer: das ist das *Gesetz der Oekonomie der Kräfte*.

Allein Intelligenz und Energie sind ungleich vertheilt nicht bloß unter den verschiedenen Gattungen der Lebewesen, sondern auch unter den Individuen derselben Art. Von dieser Ungleichheit rührt es her, daß die Stärkern und mehr Befähigten über die weniger Fähigen und Schwachen beim Erwerb der Unterhaltsmittel den Vorrang erringen, und im Falle, daß jene nicht für alle ausreichen, schließlich allein überleben und sich reproduciren: das ist das *Gesetz der Concurrenz*.

Beide Gesetze haben den Charakter wirklicher Naturgesetze und beherrschen die Existenz und Entwicklung aller lebenden Wesen.

Molinari bemüht sich nun, uns ein tieferes Verständniß dieser beiden Naturgesetze und ihres Einflusses auf die Entwicklung der Menschheit zu verschaffen.

In der Natur leben alle Klassen und Arten auf Kosten der andern. Die Pflanzen entnehmen ihre Nahrung dem Boden und der Atmosphäre, die Thiere aus dem Pflanzenreich oder von niedern Thierspecies. Alle zusammen, Thiere und Pflanzen, müssen dem Menschen dienen. Jede Klasse hat also genügend Individuen hervorzubringen, um sich selbst und die höhern Klassen, denen sie zur Nahrung dient, zu erhalten. Producirt sie mehr als dieser doppelte Zweck erfordert, dann nimmt die Zahl der Individuen höherer Klassen zu. Ist die Reproduction in der niedern Klasse zu gering, so wird die höhere Klasse sich entsprechend vermindern.

Auf solche Weise stellt die Natur immer wieder das Gleichgewicht zwischen der Bevölkerung und ihrem Unterhalte her. Nicht bloß die niedern Klassen und Gattungen der Naturwesen, auch die menschliche Gattung ist diesem Gesetze des Gleichgewichts zwischen Bevölkerungszahl und Nahrungsmenge unterworfen. Hier aber zeigt sich ein wesentlicher Vorzug des Menschen.

Während die niedern Gattungen nur die Macht, zu zerstören, besitzen und unfähig sind, die Nahrungsmittel, von denen sie leben, zu vermehren, verbindet der Mensch mit der Macht, zu zerstören, die Fähigkeit, zu produciren. Er kann die Gattungen, auf deren Kosten er lebt, vermehren oder deren Vermehrung wenigstens fördern, indem er sie in gewisse, der Reproduction günstige Bedingungen versetzt, sie gegen andere Arten beschützt u. s. w.

Jener Vorzug des Menschen vor dem Thierreiche war übrigens nicht von Anfang an da. Vielmehr entwickelte sich

derselbe allmählich unter dem Einflusse des Milieu. Ursprünglich hat auch der Mensch lediglich die Macht der Zerstörung geübt. Er zerstörte Pflanzen und Thiere, ohne sich um deren Reproduction und Vermehrung zu kümmern; ja er vernichtete als Menschenfresser sogar die Glieder seines eigenen Geschlechtes. Nur unter dem Druck des Gesetzes der Concurrenz verließ der Mensch allmählich diesen Zustand der Animalität. Zunächst concurrirte unser Geschlecht mit jenen andern Thierarten, die sich von den gleichen Pflanzen und Thieren ernährten. „Nehmen wir beispielsweise an, daß in prähistorischen Zeiten Menschen in einer Gegend auftauchten, wo bereits ein Mammuth oder ein Höhlenbär lebte. Solange die Concurrenz nicht fühlbar die Menge der Subsistenzmittel verminderte und das Thier nicht nöthigte, eine größere Aufwendung von Kraft und Mühe zur Gewinnung derselben zu machen, brauchte es sich nicht wegen der Anwesenheit der neuen Ankömmlinge zu beunruhigen und konnte in Frieden mit ihnen leben. Als aber die Menschen anfingen sich zu mehren, und als die Nahrungsmittel seltener wurden, da entstand und wuchs zwischen den beiden concurrirenden Gattungen ein Antagonismus der Interessen. Der Mensch hatte ein Interesse, sich des Bären oder Mammuths, und dieser, sich des Menschen zu entledigen.“ [1] Sie versuchten also einander den Garaus zu machen. Zwar erforderte diese Arbeit der Zerstörung eine gewisse Aufwendung von Kräften, welche dem Nahrungsgewinn entzogen wurden. Allein die erforderliche Mühe und der Verlust von Kräften war hierbei unvergleichlich geringer, als wenn bei Fortdauer und Steigerung der Concurrenz die Nahrungsmittel immer spärlicher und schwerer erreichbar geworden wären [2]. Das

[1] *Molinari*, Notions fondamentales p. 6.

[2] „Mais si l'homme ou l'animal estimait que la somme de forces et de peine qu'il lui fallait dépenser d'abord pour supprimer son concurrent, en admettant même qu'il ne pût se

Verlangen nach geringerer Mühe und größerem Genuß führte also die Concurrenten zum Kampfe. Das war der Krieg in seiner ursprünglichen Form, der Krieg zwischen Mensch und Thier als Concurrenten um dieselben Unterhaltsmittel.

In diesem Kampfe nun war der Mensch der physisch schwächere Theil. Aber eben das zwang ihn, nach Mitteln zu suchen, um sich jener Inferiorität zu entziehen. Er appellirte an seine Intelligenz, die höher war als die seiner Concurrenten. So erfand und producirte er die Waffen, mit denen er seine Concurrenten erschlug. Von nun an gehörten ihm allein die Jagdreviere, welche er vorher mit den fleischfressenden Thieren zu theilen genöthigt war.

3. Die von den lästigen Concurrenten der Thierwelt befreiten menschlichen Jägerhorden konnten sich jetzt ungehindert vervielfältigen. In dem Maße aber, als ihre Zahl sich steigerte, bedurften sie eines Zuwachses an Territorium für Ausübung ihres Gewerbes. Heute, nach Hunderten, oder wie Molinari [1] meint, vielleicht Tausenden von Jahrhunderten, weist unsere Erdkugel nur einen kleinen Theil der Bewohnerzahl auf, die sie ernähren könnte. Allein während eine Oberfläche von 10 qkm, unter den Pflug gebracht, den Unterhalt für 1000 Menschen zu bieten vermag, genügte dieselbe kaum für einen einzigen Jäger. Es mußte also nothwendig ein Augenblick kommen, wo die Zahl der Stammesgenossen nicht mehr in dem richtigen Verhältniß zu den gegebenen Subsistenzmitteln blieb. Man

---

nourrir de sa chair et utiliser sa dépouille, ensuite pour s'emparer du gibier devenu plus abondant, était inférieure à celle qu'exigeait l'acquisition du gibier raréfié par la concurrence, il était naturellement poussé par le mobile organique de la peine et du plaisir à réaliser cette économie de force" (*Molinari* l. c. p. 6). Etwas putzig — dieses schlau berechnende Mammuth und der als kaufmännisches Genie sich offenbarende Höhlenbär!

[1] L. c. p. 7.

hatte nun die Wahl, entweder den Ueberschuß durch Kindesmord und Menschenopfer zu beseitigen, oder durch kriegerische Einfälle in das Gebiet benachbarter Jägervölker Beute zu machen, oder endlich vermittelst eigentlicher Bodencultur den nothwendigen Unterhalt für die zahlreichere Bevölkerung zu gewinnen. Welchen dieser Wege die primitiven Stämme wählten, das hing von der Eigenart der einzelnen ab. „Können wir ja doch auch unter unsern Zeitgenossen", bemerkt sehr liebenswürdig Molinari[1], „mit Leichtigkeit diejenigen wiedererkennen, welche etwas von der Natur der Raubthiere an sich haben, vom Löwen, Tiger, Adler, Wolf und Fuchs, und diejenigen, die mehr an den Eigenschaften der friedlichen und arbeitsamen Arten, des Pferdes, des Ochsen, des Schafes, des Hundes, theilnehmen." Genau so war es bei den Urmenschen. Die wildern Stämme mordeten und plünderten, die sanftern führten ihr Vieh zur Weide und bebauten das Feld. Da die letztern sich mehr und mehr dem Kampfe entwöhnten, wurden sie allmählich schwächer als die erstern. Daher mußten die Hirten- und Ackerbauvölker im Kampfe mit den Jägerhorden nothwendig unterliegen. Aber sie wurden nicht ausgerottet.

Die Jäger fanden es nämlich viel vortheilhafter, jene andern Völker zu unterjochen und für sich arbeiten zu lassen, als dieselben dem gänzlichen Untergang zu weihen. Auf diese Weise entstand die Sklaverei, ein für die Erhaltung und Entwicklung der Civilisation unentbehrliches Mittel. Hätten die Jägerhorden, statt die Hirten- und Ackerbauvölker ihrer Herrschaft zu unterwerfen, dieselben hingeschlachtet und ihrer Territorien beraubt, die Civilisation würde nur ein vorübergehendes, intermittirendes Phänomen geblieben sein, und die Menschheit wäre immer nach kurzer Zeit wieder in den Zustand ihrer ursprünglichen Wildheit zurückgesunken. Vielleicht daß die

[1] L. c. p. 8.

Civilisation schneller vorangeschritten sein würde auf dem Wege der Freiheit und des Friedens als auf dem Wege des Krieges und der Sklaverei. Aber eine vollkommen friedliche und freiheitliche Entwicklung war vorderhand unmöglich. „Von dem Augenblicke an, wo die unsere Welt schaffende und ordnende Intelligenz die Dinge in einer Weise geregelt, daß der Krieg zwischen den Thierarten, die ursprünglich den Erdkreis inne hatten, und dem Menschengeschlecht nothwendig wurde, hatte sie nicht eben dadurch auch den Krieg unter den Menschen nothwendig gemacht? Diese starke und muthige Elite der Menschheit, die den Kampf mit jenen ungeheuerlichen und furchtbar bewaffneten Thieren (Höhlenbär und Mammuth) aufnahm, mußte sie nicht vor allem ihre Zerstörungsmacht entwickeln? Bedurfte es nicht eines Geschlechtes von Raubmenschen, um die Raubthiere zu vernichten? Dieser Charakterzug verblieb nun den Urmenschen. Sie blieben Raubmenschen auch ihrem eigenen Geschlechte gegenüber. Es erscheint demnach der Krieg zwischen den Menschen als nothwendige Folge des ursprünglichen Kampfes der menschlichen Gattung mit den Thieren — seinen Concurrenten —, ein unvermeidlicher Kampf, weil er bestimmt ward durch das Gesetz der Oekonomie der Kräfte." [1]

Molinari schildert hierauf die Entstehung der Staaten, die sich ebenfalls bilden und entwickeln unter dem Einfluß der Gesetze der Oekonomie der Kräfte und der Concurrenz, wie die Stämme und Horden der Urmenschen sich vordem vermöge derselben Gesetze zusammengefunden hatten. Nachdem man einmal die Bodencultur und die productive Arbeit überhaupt als vortheilhafter erkannte denn Raub und Menschenfresserei, begann eine neue Aera, in der die werdende Civilisation, mehr gegen Zerstörung gesichert als ehedem, von Fortschritt zu Fortschritt voraneilte und allmählich das Uebergewicht über die

[1] *Molinari* l. c. p. 10 s.

Welt der Barbaren gewinnen konnte. Die Staaten scheinen in damaliger Zeit mehr oder minder alle in gleicher Weise sich gebildet zu haben. Eine erobernde Horde nimmt ein Territorium mit dessen Bevölkerung in Besitz und beutet dann diese Domäne wie eine große Farm aus. Am Boden hatte zuweilen der Stamm Gesamteigenthum; häufiger jedoch war das Land dem individuellen Privateigenthum der Stammesglieder zugetheilt. Ein Unterschied der Behandlung zwischen Thieren und Sklaven, welche das lebende Inventar der Domäne bildeten, wurde nicht gemacht. Der angesiedelte Stamm aber, der nunmehr auch in territorialer Beziehung als Staat erscheint, fand Concurrenten theils in den räuberischen Jägerhorden, die in der Civilisation zurückgeblieben waren, theils in den benachbarten Völkerschaften, welche zwar auf gleicher Stufe der Civilisation mit ihm standen, aber ebenso wie er ein Interesse an der Erweiterung ihres Territoriums hatten. Unter dem Druck dieser doppelten Concurrenz war der Staat genöthigt, vor allem seine militärische Macht zu entwickeln, dann die innere Regierung zu vervollkommnen, um die Verbindung und das Zusammenwirken seiner Glieder zu stärken, endlich die Art der Beherrschung und Ausbeutung des unterworfenen Stammes (der Sklaven) zweckentsprechender zu gestalten, alles dies nach dem Gesetz der Oekonomie der Kräfte, welches überall den größten Vortheil mit den geringsten Opfern zu erringen befiehlt. Kurz, wesentlicher Zweck des Staates in jener Epoche war: die Vermehrung der eigenen Macht und die Schwächung seiner Concurrenten. Darum verfolgte die innere Politik als Ziel die Steigerung und die Einheit der Kräfte des Staates und das Anwachsen der verfügbaren Hilfsquellen, während die äußere Politik sich nach geeigneten Allianzen umsah und Zwietracht zwischen die Concurrenten zu säen suchte. Derjenige Staat, welcher hierbei durchgehends die Oekonomie der Kräfte am besten wahrte, mußte siegen im Krieg, d. h.

in derjenigen Form, in welcher ursprünglich die Concurrenz sich vollzog.

4. Das Gesetz der Oekonomie der Kräfte führte allmählich zu einer Besserung in der Lage der Sklaven. Ihre Herren erkannten, daß überlastete und schlecht genährte Sklaven weniger produciren als wohlgehaltene und gut behandelte. Der eigene Vortheil veranlaßte demnach den Herrn, seine Sklaven nicht auf das äußerste Existenzminimum zu beschränken. Aber noch eine andere höchst wichtige Beobachtung machte der Herr: „Wenn die geistige und moralische Befähigung der Sklaven die seiner andern Thiere im ganzen übersteigt, so findet er die Möglichkeit einer Ersparniß und einer Abwälzung der Sorge für den Unterhalt der Sklaven, indem er diesen selbst jene Sorge überläßt. Darum weist er ihnen einen Theil seines Besitzes zu und überläßt ihnen dessen Genuß als Gegengabe für die Summe von Arbeit, deren er zur Bewirtschaftung des von ihm zurückbehaltenen Theiles, überdies für Hausdienst u. dgl. bedarf.“ [1] Der Sklave wird dadurch zum Hörigen.

Von nun an schreitet die Entwicklung der Civilisation rascher voran. Die Hörigen verbanden sich in Gemeinschaften oder Corporationen, und in dem Maße, als ihre Freiheit zunahm, fühlten sie sich angetrieben, ihre Arbeit zu vervollkommnen, mehr zu produciren. Namentlich, nachdem auch das Corporationswesen von der Neuzeit durchbrochen worden, entwickelte sich die Production in früher ungeahnter Weise unter dem Einfluß einer neuen Form der Concurrenz: der productiven oder industriellen Concurrenz.

Die Sklaverei, die Dienstbarkeit der Hörigen und Leibeigenen, die Gemeinschaften nach Art des russischen Mir, das Corporationswesen des Mittelalters waren nur Etappen, durch welche die den productiven Arbeiten sich widmende Menschheit

[1] *Molinari* l. c. p. 16.

hindurch mußte, bevor sie zu dem System der Freiheit gelangen konnte, unter dessen Herrschaft der Mensch sich angetrieben fühlt, das Maximum seiner productiven Kräfte zur Geltung zu bringen, weil er eben hier die Frucht seiner Arbeit vollkommen genießen kann.

Oekonomische Gründe haben gradweise die Sklaverei beseitigt. Die herrschenden Eigenthümer verkauften den Sklaven die Freiheit, nachdem Erfahrung und Beobachtung erwiesen, für die einen wie für die andern, daß die Freiheit productiver sei als die Sklaverei. Sklavenaufstände, Freilassungen unter dem Einflusse der Politik, der Religion oder der Philanthropie haben nur als secundäre Ursachen mitgewirkt an der Befreiung der Sklaven; oft haben sie sogar geschadet, indem sie das Befreiungswerk überstürzten zum Schaden der Befreiten selbst.

5. Oekonomische Ursachen werden nun auch allmählich den Krieg völlig beseitigen und alles, was mit dem Kriegszustande zusammenhängt. Die Naturgesetze, welche die Entwicklung der Völker beherrschen, wirken heute nothwendig in der Richtung des Friedens. Der Krieg rentirt nicht mehr. Seine anfangs unbegrenzten Vortheile haben aufgehört. Ehedem productiv und nützlich, ist er heute unproductiv und schädlich geworden. Nach dem Gesetz der Oekonomie der Kräfte hat also der Krieg zwischen civilisirten Völkern seine raison d'être verloren; er ist fürderhin kein Princip des Fortschrittes mehr.

Molinari begründet diese seine Thesen in folgender Weise. Weil nur durch Vernichtung der Thiere der Urmensch sich erhalten konnte, war für ihn der Krieg die nützlichste und productivste Form der Concurrenz. Auch für die barbarischen Jägerhorden und Raubmenschen blieb der Krieg gegenüber den andern Raubmenschen und den friedlichern Varietäten productiver als jeder andere Arbeitszweig, jede andere Form, sich den Unter-

halt zu verschaffen. Die Productivität des Krieges stieg noch, als man die überwundenen Stämme nicht mehr vernichtete oder verzehrte, sondern zu Sklaven machte. Jede andere Arbeit hätte den Raubmenschen mehr Mühe gemacht und geringere Erfolge eingebracht. Also war der Krieg nach dem Gesetz der Oekonomie in den ältesten Zeiten eine vollkommene Naturnothwendigkeit. Aber auch unter den civilisirten Völkern bewahrte der Krieg vorerst seine Nothwendigkeit. Er blieb direct productiv für den Sieger, dessen Territorium sich erweiterte und dessen Sklavenscharen sich mehrten, indirect productiv für alle Betheiligten, weil der Krieg und die Kriegsbereitschaft die Kampffähigkeit der Völker erhielt und vergrößerte. Bei allzu langem Frieden würde jene Fähigkeit dahingeschwunden, die Kriegsrüstung zerfallen sein. Eine Invasion der Barbaren hätte der Civilisation, die unfähig geworden, sich zu vertheidigen, ein schnelles Ende bereiten können, wie es das kaiserliche Rom an sich erfuhr. Solange demnach die Civilisation den zerstörenden Invasionen der Barbaren ausgesetzt war, blieb der Krieg ein nothwendiger Sport für die Völker. Nachdem aber mit Erfindung der Feuerwaffen die Eroberungszüge der Barbaren aussichtslos geworden, nachdem die civilisirten Nationen ihre Herrschaft in Europa, Amerika, Oceanien fest begründet haben, in Asien das Uebergewicht besitzen und Afrika unter sich zu vertheilen beginnen, bilden die Barbaren keine Gefahr mehr für die Civilisation. Der indirecte Vortheil, den der Krieg den civilisirten Völkern ehedem bot, indem er sie stählte zum Kampfe gegen barbarische Invasionen, fällt somit heute hinweg. Auch fehlt es unter den neuen Verhältnissen keineswegs an jener Anregung, welche aus der Concurrenz sich herleitet.

Die Erfahrung beweist, daß der Antrieb der Mühe und der Lust, unter dessen Einfluß Mensch und Thier ihre Bedürfnisse befriedigen, unmächtig ist, für sich allein die für den Fortschritt nothwendige Anregung zu geben. Es muß zur

Wirkung des Gesetzes der Oekonomie der Kräfte noch der Druck der Concurrenz hinzutreten, um jene ungewöhnliche und außerordentliche Anstrengung hervorzubringen, die jedes Voranschreiten der Civilisation erheischt. Aber die Concurrenz offenbart sich, wie oben bereits kurz angedeutet wurde, in doppelter Form: die eine ist destructiv — der Krieg —, die andere ist productiv, nämlich die industrielle Concurrenz.

Die kriegerische Concurrenz hat zum Zweck, den Concurrenten zu vernichten, um den Unterhalt für sich zu monopolisiren, anstatt denselben mit andern zu theilen.

Die industrielle Concurrenz dagegen setzt sich einfach zum Ziele, in der Erwerbung des Unterhaltes die andern zu überholen.

6. Die industrielle Concurrenz konnte erst entstehen, nachdem der Mensch sich über das Thier erhoben und gelernt hatte, seine Subsistenzmittel durch Production zu vermehren [1]. Anfangs blieb die industrielle Concurrenz in enge Grenzen gebannt. Die Märkte für die noch wenig zahlreichen Producenten der Consumtionsartikel waren beschränkt, theils wegen der natürlichen Schwierigkeiten eines ausgedehntern Verkehrs, theils durch die Bedürfnisse der nationalen Vertheidigung. Ueberdies fanden auf jenen abgeschlossenen Märkten die Concurrenten meist mehr Vortheil, wenn sie untereinander sich verbanden (Corporationswesen), um gemeinsam ihre Kundschaft auszunutzen, als wenn sie dieselbe sich gegenseitig streitig gemacht hätten. Allmählich jedoch hat die industrielle Concurrenz, dank der Zunahme der Sicherheit, der Freiheit, der Entwicklung der Productions- und Verkehrsmittel, an Ausdehnung und Bedeutung gewonnen. Mit Ausnahme einiger weniger nationalisirten und monopolisirten Industrien unterliegen heute alle Zweige der menschlichen Thätigkeit dem heilsamen Druck des Wettbewerbes. „Dieser verleiht nun den Sieg überall den

[1] *Molinari* l. c. p. 23.

Fähigern, d. h. denjenigen, die sich am sorgfältigsten dem Gesetz der Oekonomie der Kräfte anpassen, und ersetzt so den Krieg als Stimulus des Fortschrittes."[1]

Die Wirksamkeit der industriellen Concurrenz als eines Antriebes zum Voranschreiten ist unvergleichlich weniger kostspielig als der Krieg. Bei letzterem wird der Ueberwundene ganz oder theilweise vernichtet. Ein großer Verlust von Kraft bleibt hierbei unvermeidlich, und das ist ein Schaden für die Gesamtheit der menschlichen Gattung. Mit dem industriellen Wettbewerb dagegen verbindet sich nicht nothwendig ein Verlust von Kräften. Würden alle Concurrenten eine gleiche Geschicklichkeit und Thätigkeit entwickeln, dann könnten auch alle den gleichen Vortheil erlangen, und der Antrieb der Concurrenz wäre in diesem Falle durch keinen Verlust erkauft. Entfalten sie aber eine ungleiche Geschicklichkeit und Thätigkeit, so wird eine Verschiedenheit des Gewinnes die Folge sein. Allerdings, wenn die Concurrenz im vollsten Maße ihren heilsamen Druck ausüben kann, dann werden die Fähigsten, d. i. die mit größter Oekonomie Producirenden, allein die nothwendige Vergeltung ihrer Mühen und Opfer finden. In diesem Falle erleiden die weniger Fähigen einen Verlust, der dem Unterschiede der beiderseitigen Productionskosten gleichkommt. Fahren sie fort, zu concurriren, dann setzen sie sich ohne Zweifel dem wirtschaftlichen Ruin aus. Das bedeutet freilich einen Verlust von Kräften für sie und für die Allgemeinheit; aber sie können diesen Verlust, wenn nicht völlig vermeiden, so doch wenigstens vermindern, indem sie die bisherige Beschäftigung, welche ihre Kräfte übersteigt, verlassen und eine andere ergreifen, die geringere Fähigkeiten und Hilfsquellen fordert.

Der indirecte Vortheil, welchen ehedem der Krieg bot, ist also heute verschwunden. Es bedarf keiner Erhaltung der

[1] *Molinari* l. c. p. 24.

Kriegstüchtigkeit, um die Invasionen der Barbaren zurückzuweisen. Andererseits ist die industrielle Concurrenz ein viel wirksamerer und dazu weniger kostspieliger Stimulus des Fortschrittes als die kriegerische Concurrenz.

Aber auch der directe Vortheil des Krieges — Vergrößerung des Territoriums, Erwerb von Sklaven — hat aufgehört mit der Beseitigung der Sklaverei und bei der Möglichkeit, durch industriellen Fleiß und Handel sich in den Besitz der Producte fremder Länder zu setzen. Dazu kommt, daß heutzutage die Productionskosten des Krieges — um ökonomisch zu reden — ins Unglaubliche gestiegen sind und immer noch wachsen. Ein Krieg zwischen den civilisirten Nationen würde Milliarden verschlingen, überdies noch einen ungeheuern Schaden für Handel und Industrie der betheiligten sowohl als der neutralen Völker zur Folge haben. Selbst der Sieger dürfte trotz Kriegsentschädigung und Contributionen, trotz etwaiger territorialer Erweiterung so schwere Opfer an Menschen und Geld bringen müssen, daß auch für ihn der Kampf nicht mehr rentiren würde. Nachdem also der Krieg ursprünglich die productivste der Industrien war, hat er heute aufgehört, seine Kosten zu decken. Das Naturgesetz der Oekonomie der Kräfte verlangt demnach, wie gesagt, seine Beseitigung.

7. Dennoch beharren die Staaten noch immer bei einer Politik, die dem Kriegszustande angepaßt ist. Unberechenbare Kosten hat das verursacht, materielle Aufwendungen, aber nicht minder Opfer der Freiheit.

Die Fortdauer des Kriegszustandes erheischt eine centralisirte, mehr oder minder despotische Regierung, die im stande ist, über Volk und Geld bis zum letzten Mann und bis zum letzten Thaler zu verfügen. Nicht einem ökonomischen Vortheile, sondern dem fortdauernden Kriegszustande verdankt ebenfalls das Protectionssystem seine Entstehung. Man will die Nation vom Auslande unabhängig machen, indem

man alle wesentlichen Zweige der Production, insbesonde die-
jenigen, welche für Lebensmittel und Bewaffnung sorge im
Inlande selbst sich entwickeln läßt und die ausländische Con-
currenz durch ein ganzes System von Schutzmitteln fernhält.

Wie so manche Einrichtung der Vergangenheit hat aber
auch das Protectionssystem seine historische Berechtigun ver-
loren. Daß es heute noch fortdauert, das hängt m den
Ursachen zusammen, welche künstlich die Existenz des Kegs-
zustandes und der Kriegsbereitschaft verlängern, obwo die
Nothwendigkeit des Krieges verschwunden ist.

Die Ideen und Gefühle des Menschen werden dur die
Thatsachen bestimmt, welche seine Existenz beeinflussen un be-
herrschen. Aendern sich diese Thatsachen, so bedarf es ner
gewissen Zeit, um Ideen und Gefühle dem neuen Zustande
anzupassen. Darum wird auch der Zustand des Kriege bis
heute ausgedehnt, obwohl unser Geschlecht sich bereits über
diesen Zustand hinaus entwickelt hat. Es wird der Mensheit
eben schwer, dem altgewohnten Kriegsgedanken zu entsagen,
wenn auch der Krieg seine Kosten nicht mehr trägt. Die
Masse des Volkes hat überdies die Gefühle des Mißtrauens
und der Feindlichkeit gegenüber dem Auslande noch immer
nicht abgelegt. Nur Hochfinanz und Großkapital der ver-
schiedensten Länder fühlen sich durch vielfache Bande des Tausch-
verkehrs innig verknüpft; sie erhoffen den Weltfrieden und
ersehnen ihn als ein Product der Weltökonomie. Be-
sonderes Interesse an der Erhaltung des Kriegszustandes hat
eigentlich nur noch die in jedem Staate vorhandene lante
Oligarchie, d. h. jene Familien, aus denen die militärisen,
politischen und administrativen Beamten sich vorzugsweis re-
krutiren; daneben einzelne Vertreter der Industrie und der
Finanz, welche dem Militärstaate nahe stehen.

Allein all dieses wird die endliche Beseitigung des Krgs-
zustandes nicht verhindern können. Es muß vielmehr die gen-

wärtige zügellose Ausdehnung des Militarismus mit gutem Rechte als ein untrügliches Zeichen seines bevorstehenden Endes anerkannt werden. Jedenfalls würde die Furchtbarkeit eines etwaigen künftigen Krieges zu einer allgemeinen Reaction gegen das veraltete System führen.

Mit dem Kriegszustande fällt dann aber auch vermöge des Gesetzes der Oekonomie der Kräfte das Protectionssystem, das heute völlig zwecklos ist und nur schädlich wirken kann.

Zur Zeit, wo der äußere Verkehr nur geringe Bedeutung (meist nur Luxusartikel) hatte und sich mit größter Langsamkeit entwickelte, war der Verlust des äußern Marktes für die einheimische Industrie unbedeutend im Verhältniß zum Gewinn, welchen die ausschließliche Beherrschung des innern Marktes bringen mußte. Was an Kapital und Arbeit disponibel war, fand dann genügende Verwendung. Aber diese Lage der Dinge hat sich in der Folge mehr und mehr verändert. Seitdem die äußere Sicherheit gewachsen ist, Industrie und Verkehrsmittel technisch in ungeahnter Weise sich entwickelten, hat auch die Bedeutung des internationalen Verkehrs enorm zugenommen. Keine Nation kann und darf sich mehr völlig abschließen; jedes Volk wird naturnothwendig von den Wogen des Weltverkehrs erfaßt. Auf dem Weltmarkte aber, wo alle Nationen mit dem Angebot ihrer Producte concurriren, werden schließlich diejenigen den Sieg über ihre Rivalen davontragen, welche am billigsten produciren, d. h. in einer Weise, die am vollkommensten dem Gesetz der Oekonomie der Kräfte entspricht. Allerdings schwächt das Protectionssystem in gewissem Umfange den Druck der Concurrenz, indem es der einheimischen Industrie einen Markt vorbehält, wohin die ausländische Concurrenz keinen Zutritt hat oder doch nur mit den Hindernissen und Abgaben der Douane belastet gelangen kann. Hierdurch werden aber auch die inländischen Producenten mehr oder minder der Noth-

man alle wesentlichen Zweige der Production, insbesondere diejenigen, welche für Lebensmittel und Bewaffnung sorgen, im Inlande selbst sich entwickeln läßt und die ausländische Concurrenz durch ein ganzes System von Schutzmitteln fernhält.

Wie so manche Einrichtung der Vergangenheit hat aber auch das Protectionssystem seine historische Berechtigung verloren. Daß es heute noch fortdauert, das hängt mit den Ursachen zusammen, welche künstlich die Existenz des Kriegszustandes und der Kriegsbereitschaft verlängern, obwohl die Nothwendigkeit des Krieges verschwunden ist.

Die Ideen und Gefühle des Menschen werden durch die Thatsachen bestimmt, welche seine Existenz beeinflussen und beherrschen. Ändern sich diese Thatsachen, so bedarf es einer gewissen Zeit, um Ideen und Gefühle dem neuen Zustande anzupassen. Darum wird auch der Zustand des Krieges bis heute ausgedehnt, obwohl unser Geschlecht sich bereits über diesen Zustand hinaus entwickelt hat. Es wird der Menschheit eben schwer, dem altgewohnten Kriegsgedanken zu entsagen, wenn auch der Krieg seine Kosten nicht mehr trägt. Die Masse des Volkes hat überdies die Gefühle des Mißtrauens und der Feindlichkeit gegenüber dem Auslande noch immer nicht abgelegt. Nur Hochfinanz und Großkapital der verschiedensten Länder fühlen sich durch vielfache Bande des Tauschverkehrs innig verknüpft; sie erhoffen den Weltfrieden und ersehnen ihn als ein Product der Weltökonomie. Besonderes Interesse an der Erhaltung des Kriegszustandes hat eigentlich nur noch die in jedem Staate vorhandene latente Oligarchie, d. h. jene Familien, aus denen die militärischen, politischen und administrativen Beamten sich vorzugsweise rekrutiren; daneben einzelne Vertreter der Industrie und der Finanz, welche dem Militärstaate nahe stehen.

Allein all dieses wird die endliche Beseitigung des Kriegszustandes nicht verhindern können. Es muß vielmehr die gegen-

wärtige zügellose Ausdehnung des Militarismus mit gutem Rechte als ein untrügliches Zeichen seines bevorstehenden Endes anerkannt werden. Jedenfalls würde die Furchtbarkeit eines etwaigen zukünftigen Krieges zu einer allgemeinen Reaction gegen das veraltete System führen.

Mit dem Kriegszustande fällt dann aber auch vermöge des Gesetzes der Oekonomie der Kräfte das Protectionssystem, das heute völlig zwecklos ist und nur schädlich wirken kann.

Zur Zeit, wo der äußere Verkehr nur geringe Bedeutung (meist nur Luxusartikel) hatte und sich mit größter Langsamkeit entwickelte, war der Verlust des äußern Marktes für die einheimische Industrie unbedeutend im Verhältniß zum Gewinn, welchen die ausschließliche Beherrschung des innern Marktes bringen mußte. Was an Kapital und Arbeit disponibel war, fand dabei genügende Verwendung. Aber diese Lage der Dinge hat sich in der Folge mehr und mehr verändert. Seitdem die äußere Sicherheit gewachsen ist, Industrie und Verkehrsmittel technisch in ungeahnter Weise sich entwickelten, hat auch die Bedeutung des internationalen Verkehrs enorm zugenommen. Keine Nation kann und darf sich mehr völlig abschließen; jedes Volk wird naturnothwendig von den Wogen des Weltverkehrs erfaßt. Auf dem Weltmarkte aber, wo alle Nationen mit dem Angebot ihrer Producte concurriren, werden schließlich diejenigen den Sieg über ihre Rivalen davontragen, welche am billigsten produciren, d. h. in einer Weise, die am vollkommensten dem Gesetz der Oekonomie der Kräfte entspricht. Allerdings schwächt das Protectionssystem in gewissem Umfange den Druck der Concurrenz, indem es der einheimischen Industrie einen Markt vorbehält, wohin die ausländische Concurrenz keinen Zutritt hat oder doch nur mit den Hindernissen und Abgaben der Douane belastet gelangen kann. Hierdurch werden aber auch die inländischen Producenten mehr oder minder der Noth-

wendigkeit entrückt, die Productionskosten zu verringern durch Vervollkommnung der Maschinen und des gesamten Productionsprocesses. Anderntheils steigert das Protectionssystem die Preise der Producte ebenfalls dadurch, daß es die Materialien und die Factoren der Production vertheuert. Infolgedessen versetzt es die Industrien der protectionistischen Nationen, verglichen mit den Industrien der freihändlerischen Völker, auf dem Weltmarkte in den Zustand einer gewissen Inferiorität; ja es bereitet seinen Anhängern die Gefahr, vom Weltmarkte gänzlich verdrängt zu werden. Anstatt die disponiblen Kapitalien und die verfügbaren Arbeitskräfte an sich zu ziehen, stößt die protectionistische Nation dieselben ab, läßt sie und mit ihnen die Bevölkerung und den Reichthum in solchen auswärtigen Ländern sich sammeln und anwachsen, wo der industrielle Fortschritt durch keine Beschränkung des internationalen Wettbewerbes und durch keine künstliche Erhöhung der Productionskosten gehemmt wird.

Wirkt also das Protectionssystem bei dem heutigen Zustande der Dinge offenbar schädlich, so kann auch nicht mehr zu seinen Gunsten geltend gemacht werden, daß vermöge desselben die protectionistischen Völker unabhängig bleiben von andern Nationen und darum für den Kriegsfall sicherer gestellt sind, als wenn ihre Ernährung durch die Zufuhr von außen bedingt wäre. Heute, wo trotz aller Zollschranken Producte, Kapitalien und Arbeit durch die Welt circuliren, haben die Nationen überhaupt aufgehört, voneinander unabhängig zu sein. Zum Ersatz dafür bewahrt sie die Solidarität der Interessen, welche der Tauschverkehr zwischen ihnen begründet, und zwar umsonst, vor den Gefahren, gegen welche das Protectionssystem unter großen Kosten sie schützen sollte, indem es sie zwang, die nothwendigsten Artikel, zuweilen in ungenügender Menge und zu hohem Preise, selbst zu produciren, welche die andern Nationen ihnen in Ueberfluß und billig verschaffen konnten. England

z. B. bezieht vom Auslande, nach Beseitigung der corn laws, die Hälfte der Gesamtmenge der für den Unterhalt seiner Bevölkerung nothwendigen Nahrung. Das Getreide wird ihm durch 45 verschiedene Nationen verschafft. Nehmen wir einmal an, es gerathe mit einer großen Militär- und Seemacht in Krieg. Seine Versorgung wird dadurch keineswegs in Frage gestellt. Wollte sein Gegner durch eine Blockade der britannischen Inseln Englands Handel unterbrechen, dann würden jene Nationen, welche Nahrungsmittel an England verkaufen und dafür seine Industrieproducte eintauschen, durch ihr eigenes Interesse gezwungen sein, sich mit England zu verbünden, um einen Handel zu erhalten, von welchem bei ihnen die Existenz mehrerer Millionen von Individuen abhängt. Die Sicherheit der Versorgung Englands für den Kriegsfall ist demnach garantirt durch die Interessensolidarität zwischen dem britischen Reiche und den vielen mit ihm in Handelsbeziehungen stehenden Nationen [1].

Molinari schließt seine Auseinandersetzungen damit, den Staat aufzufordern, die Freiheit und das Privateigenthum zu schützen, hierzu strenge Gerechtigkeit und wachsame Polizei zu üben und mit dem Auslande gutes Einvernehmen zu bewahren. Das ist die ganze ökonomische Aufgabe des Staates und der Staatsgewalt [2]. Also nur keine staatliche oder sonstige Reglementirung der Industrie und des Handels! Die Concurrenz wird die Preise schon regeln und auf die Productionskosten herabdrücken. Ferner keine Schutzzölle mehr, nachdem die Solidarität der internationalen Interessen für die ausreichende Versorgung der Völker in Krieg und Frieden Garantie leistet! [3] Man muß also die bisherigen politischen, moralischen und ökonomischen Gesetze reformiren und dem neuen,

[1] *Molinari* l. c. p. 33 s. [2] Ibid. p. 47.
[3] Ibid. p. 48.

tausende von Jahren ziehen an ihm vorüber. Sein Fortschritt ist ziemlich langsam und mühsam. Das matte Licht, das in seinem Innern ihn erleuchtet, wird allmählich heller. Die rohen Waffen, die seiner natürlichen Hilflosigkeit aufhelfen, sind besser ausgebildet. Die Listigkeit, mit der er seine Beute umgeht, und die ihm gegen seine Feinde Beistand leistet, steht auf einer höhern Stufe. Aber noch immer übt er nur geringen Einfluß auf die Natur und seine Umgebung. Er gleicht immer noch in seinen Bedürfnissen und Trieben völlig den Genossen seiner Wildniß.

„Betrachten wir den Menschen nach einiger Zeit wieder, so ist eine erstaunliche Veränderung mit ihm vor sich gegangen, eine Veränderung, die ohne Parallele in der vorhergehenden Geschichte alles Lebens ist. Das thierähnliche Geschöpf, das so lange in Wäldern und Felsen lauerte, das allem Anschein nach kaum so wichtig war als die höhern Fleischfresser, mit denen es um ein dürftiges Dasein concurrirte, ist der Herr der ganzen Erde geworden. Es hat sich in große Gesellschaften organisirt. Die Thiere sind nicht mehr seine Kameraden und Nebenbuhler. Es hat ganzen Ländern ein anderes Aussehen verliehen. Auf seinen Befehl bringt die Erde allerlei hervor; es hat alle ihre Hilfsquellen in seiner Hand. Die Geheimnisse der Welt sind von ihm ergründet, und mit dem von ihm gewonnenen Wissen hat es diese Welt in eine große Werkstatt verwandelt, wo alle Kräfte der Natur gehorsam und dienstbar zur Befriedigung seiner Bedürfnisse arbeiten. Seine Kraft scheint endlich unbegrenzt; denn sie entspringt dem grenzenlosen Reichthum von Wissen, der sich in großen Civilisationen, die dies Geschöpf entwickelte, aufgespeichert hat, und der immerfort im Zunehmen begriffen ist, sofern jede Vermehrung nur neue Gelegenheit für eine weitere Ausdehnung desselben bietet.“ [1]

[1] Kidd a. a. O. S. 27 f.

Dieser ganze staunenerregende Fortschritt zunächst der menschlichen Individuen und später der socialen Systeme und organisirten Gesellschaften ist jedoch eine durchaus naturgemäße Thatsache. Und zwar erscheint er bei näherem Zusehen als das Resultat gewisser elementarer Gesetze der Biologie, „die ihn ebenso unerbittlich beherrscht und geleitet haben, wie das Gesetz der Schwere einen zur Erde fallenden Körper beherrscht und leitet“ [1]. Die Sociologie stellt sich somit dar als ein Zweig der allgemeinen Biologie [2]. Dieselben Gesetze wirken im Gebiete der menschlichen Gesellschaft, wie bei dem Fortschritt der Individuen der vorgesellschaftlichen Zeit, wie endlich auch in der Pflanzen- und Thierwelt.

9. Indem Kidd an dieser Stelle von den besondern Zügen, welche die Evolution des Menschen in der Gesellschaft bietet, noch absieht, wendet er zunächst seine Aufmerksamkeit gerade jenen Grundprincipien der Entwicklung zu, die den Menschen gemeinsam mit allen andern Lebensformen tief berühren.

Sich selbst überlassen, meint Benjamin Kidd, hat der Mensch nicht den geringsten angeborenen Trieb, irgend einen Fortschritt zu machen. „Es mag seltsam erscheinen, aber es ist doch im

[1] Kidd a. a. O. S. 31.

[2] Hierfür spricht Kidd zufolge (S. 29 f.) auch der äußere Umstand, daß Darwin gerade durch die Beobachtung der menschlichen Gesellschaft zur Entdeckung des biologischen Grundgesetzes gelangte. „Es war im October 1838, also 15 Monate nach Beginn meiner systematischen Untersuchungen,“ sagt Darwin, „da las ich zu meinem Vergnügen das Malthusische System über Bevölkerung. Durch eine lange fortgesetzte Beobachtung der Gewohnheiten von Thieren und Pflanzen war ich ja gut in den Stand gesetzt, den überall wogenden Kampf ums Dasein zu würdigen. Da plötzlich kam es über mich, daß unter diesen Umständen günstige Variationen den Trieb zur Erhaltung, ungünstige die Neigung zum Aussterben in sich tragen möchten. Was bei diesem Proceß herauskommt, könnte wohl einer neuen Species als Grundlage dienen. Damit hatte ich nun endlich eine Theorie, mit der sich etwas anfangen ließ.“

strengsten Sinne des Wortes wahr, daß, wenn die Bedingungen des Lebens es jedem von uns gestatteten, seinen eigenen Neigungen zu folgen, der Durchschnitt einer Generation nicht den geringsten Trieb hätte, sich über den Durchschnitt der frühern Generation zu erheben, sondern ganz entschieden den gegentheiligen. Das ist nicht eine Eigenthümlichkeit des Menschen, sondern das war von Anfang an ein Lebensgesetz und ist noch heute ein universelles Gesetz, das zu ändern wir keine Macht haben." [1]

Woher also der Fortschritt? Die Antwort auf diese Frage gibt Professor Flowers: „Der Fortschritt entspringt dem Umstand, daß Individuen, die in einzelnen Beziehungen etwas höher stehen als ihre Genossen, dies benutzten, um ihre Ueberlegenheit geltend zu machen, ihr Leben fortzusetzen und diese Ueberlegenheit wie eine Erbschaft fortzupflanzen." [2] Wo Fortschritt ist, da ist Selection, und die Selection muß ihrerseits irgend welche Concurrenz in sich schließen [3].

Kidd erblickt also im Kampfe ums Dasein das treibende Princip des Fortschrittes und erkennt als die Folge dieses Kampfes das „Ueberleben des Passenden", das „Ueberdauern des Bessern". Dabei steht der englische Sociologe auf dem neuesten Standpunkte der Biologie, insofern er, sich stützend auf die Untersuchungen und Folgerungen des Freiburger Naturforschers Prof. Dr. August Weismann, die Selection nicht bloß mit Darwin als das den Fortschritt bewirkende Princip, sondern zugleich als dasjenige anerkennt, welches allein die errungene Höhe der Entwicklung zu behaupten gestattet. Die Selection muß also auch innerhalb der höhern Lebensformen sich weiter vollziehen, wenn dieselben den von

[1] Kidd a. a. O. S. 32.

[2] Reply to an Address by the Trades Council, Newcastle, September 1889.

[3] Kidd a. a. O. S. 33.

ihnen errungenen Standpunkt bewahren sollen. „Das heißt: wenn die Gesamtheit der Individuen jeder Generation in irgend einer Species in der Lage wäre, ihre Art gleichmäßig fortzupflanzen, so hätte der Durchschnitt jeder Generation den fortwährenden Trieb, unter den Durchschnitt der vorangehenden herunterzusinken, und ein Proceß langsamer Entartung würde sich ergeben." [1] Die Natur sorgt deshalb dafür, daß die Individuen jeder Generation, auch der höhern, siegreichen Formen, ihre Art nicht ohne Selection fortpflanzen können. Das geschieht aber dadurch, daß alle siegreichen Formen sich über die Grenzen einer bequemen und leichten Existenz hinaus vermehren müssen. Die nothwendige Folge ist Rivalität zwischen den Individuen derselben Art, und das Ergebniß des Kampfes ein Ueberleben der zum Fortschritt mehr geeigneten. Je schärfer die Rivalität und je strenger die Selection, um so größer wird der Fortschritt sein. „Die erste Existenzbedingung für eine fortschreitende Form ist deshalb beständiges Ringen und stetige Spannung, und diese Bedingung tritt während der ganzen Vorwärtsentwicklung hervor. Ist erst einmal ein Anfang gemacht, so gibt es keinen Stillstand mehr auf der Bahn vorwärts. Denn wenn infolge irgendwelcher Combination der Umstände die Selection und die Rivalität aufhört, so hört eben damit auch der Fortschritt auf. Die betreffende Species der Gruppe kann sich nicht halten. Sie hat den ersten Schritt rückwärts gemacht und befindet sich unmittelbar im Nachtheil andern Species oder den Gruppen ihrer eigenen Art gegenüber, bei denen die Rivalität noch immer fort und Selection, Anpassung und Fortschritt ungehemmt weiter geht. So heftig ist durchweg die Rivalität, daß die Zahl der siegreichen Formen im Vergleich zu jener der untergegangenen klein ist. Wenn wir auf die uns heute umgeben-

[1] Kidd a. a. O. S. 34 f.

den Lebensformen in der Welt schauen, so erblicken wir sozusagen nur die vereinzelten Spitzen einer großartigen Bergkette, während die dazwischen liegenden Bergspalten und Thäler die Zahl der Formen darstellen, die im Kampf und Strauß der Evolution verschwunden sind." [1]

Benjamin Kidd versucht nun an der Hand der Geschichte den Nachweis zu erbringen, daß „der unaufhörliche, unvermeidliche Concurrenzkampf, der unaufhörliche, unvermeidliche Proceß der Selection und Ausscheidung, der unaufhörliche, unvermeidliche Fortschritt" [2] in der That das sich gleichbleibende Lebensgesetz der gesamten menschlichen Entwicklung stets gewesen ist.

Was die vorhistorische Zeit betrifft, so gewährt das Studium der Geschichte der heutigestags wilden Stämme eine matte Vorstellung von dem endlosen Ringen, dessen Schauplatz die Erde in der Urzeit gewesen sein muß. „Die Art und Weise dieses Kampfes, in dem der Mensch langsam und in unendlicher Länge auf der weiten Strecke bis in die geschichtliche Sphäre sich heraufgearbeitet hat, kann sich die Phantasie nur mit blassen Farben ausmalen." [3]

In der geschichtlichen Zeit bleibt der Kampf, die Rivalität, der militärische Charakter der hervorstechendste Charakterzug zunächst bei den uncivilisirten Völkern. Was Lord Wolseley von den heutigen Bewohnern Afrikas sagt, das ist kurz und bündig von jeher die Geschichte des Wilden: „Wo in einem Negerstamm ein großer Gesetzgeber auftritt, da lebt immer ein mächtiges Heer und ein kriegerischer Sinn, und das Volk blüht, bis seine nationale Existenz durch ein noch stärkeres Volk vernichtet wird." [4] Es zeigt sich schon

---

[1] Kidd a. a. O. S. 35 f. [2] Ebd. S. 36.

[3] Ebd. S. 37 f.

[4] The Negro as a Soldier. Fortnightly Review. December 1888.

hier, daß die Stufen des socialen Fortschritts der Menschheit keineswegs ein schrittweises, freies, bewußtes Vorrücken darstellen. Der Fortschritt ist vielmehr sowohl unvermeidlich als unfreiwillig; er ist das Product der harten Lebensbedingungen des Wilden und erfolgte unter der Macht von Verhältnissen und Umständen, welche der Mensch nicht in der Hand hatte. „In dem damals flüssigen und wechselvollen Leben gewannen die Glieder derjenigen Gruppen, welche unter günstigen Verhältnissen zuerst einen Trieb nach irgend welchen socialen Organisationen merken ließen, einen großen Vorsprung über die andern, und diese Gesellschaften gediehen einfach deshalb, weil sie Elemente von Kraft in sich bargen, vor welchen andere Menschengruppen verschwinden mußten, mit denen jene in Concurrenz getreten waren. So lange blühten die Gesellschaften fort, bis sie ihrerseits andern Verbindungen von höherer socialer Kraft weichen mußten. Das ist — wie wir zu behaupten wagen — die einfache Geschichte jener vielumstrittenen Stufe der menschlichen Entwicklung." [1]

Auch an der Wiege der großen Mächte des Alterthums, des babylonischen, assyrischen und persischen Weltreiches, der griechischen Staaten, des gewaltigen Römerreiches, stand der Krieg. Stets zeigte sich derselbe Grundzug der menschlichen Geschichte: *Ueberwältigung der Concurrenten*, oft in langer, langer Rivalität, ein Ringen und Kämpfen, bis der *Stärkere* das Feld als *Sieger* behauptet. Und wenn der Sieger erlahmt, so fällt auch er einer neuen Macht zum Opfer, wie Roms Untergang vor dem Ansturm der Germanen beweist.

Wir steigen hinab in die weite Arena des Mittelalters. In dieser merkwürdigen Periode, der Saatzeit unserer modernen Welt, schreitet die Geschichte voran wie bisher. Auch das

[1] Kidd a. a. O. S. 39.

Zeitalter des Glaubens wird zu einem Zeitalter des Kampfes, ganz so wie die frühern Perioden. Der Fortschritt geht in der Welt seinen Gang unter lautem Kriegslärm und Schlachtgeschrei. Die Mächte des Westens treten immer mehr in den Vordergrund. Das blühende, kernhafte Leben, das sie kennzeichnet, macht sich in immer weitern Kreisen fühlbar. Aber auch unter ihnen nimmt der Krieg seinen Fortgang. Gleichzeitig vollzieht sich ein großartiger Vernichtungskampf in den Kolonialgebieten, welche die westeuropäischen Mächte für sich gewonnen. „Der Angelsachse hat die weniger entwickelten Völker, mit denen er in Concurrenz getreten, erfolgreicher und gründlicher ausgerottet, als es von andern Rassen in ähnlichem Fall geschah; er that es nicht gerade mit Gewalt und durch grausame Vernichtungskriege, sondern durch die Anwendung von Gesetzen, die nicht weniger tödtlich sind und doch unfehlbarer wirken. Die schwächere Rasse muß verschwinden vor der stärkern infolge der bloßen Berührung. Der australische Eingeborene zieht sich zurück vor seinem Angreifer; seine Stämme zerstreuen sich; sein Jagdrevier wird ihm genommen, um für andere Zwecke nutzbar gemacht zu werden. Die Maoris in Neuseeland ereilt ein ähnliches Schicksal. . . . Dieselbe Geschichte wiederholt sich in Südafrika. . . . In Nordamerika haben wir nur ein späteres Stadium der gleichen Geschichte. In 200jährigem Kampf haben hier die Rothhäute schließlich auf allen Punkten den kürzern gezogen. Ihre Zahl schwindet rapid. Die noch übrigen Stämme sind umringt und eingeschlossen von Kräften, gegen die ein Widerstand unmöglich ist. Sie stehen da wie vereinzelte Wiesenparcellen, deren Gras in der Heuernte unter dem Messer der Mähmaschine noch nicht gefallen ist.“ [1] Auch die Neger in den Vereinigten Staaten fallen jenem „unerbittlichen, durch die ganze Menschheits-

[1] Kidd a. a. O. S. 43.

geschichte mit elementarer Gewalt hindurch wirkenden Gesetze“ [1] zum Opfer. „Der Weiße muß herrschen um jeden Preis und auf jeden Fall.“ [2]

10. Während aber der *Kampf der Rassen*, die Ueberwältigung der Schwachen, die, auch wenn sie still und leichter vor sich geht, doch nicht weniger wirksam ist, in den verschiedenen Welttheilen und in ganz besonders charakteristischer Weise in der Sphäre der blühenden angelsächsischen Civilisation fortdauert, ist in der Gegenwart als Kern- und Hauptzug unserer Cultur der *Kampf zwischen Mensch und Mensch*, der Kampf zwischen den Individuen *innerhalb der Gesellschaft* in einer neuen, verschärften Form hinzugetreten. „Wenn wir den Schleier von unserer Civilisation wegziehen und erwägen, was bei uns zwischen den Einzelnen und den sie umschließenden Ständen vor sich geht, können wir mit verhältnißmäßiger Klarheit begreifen erstlich die Natur dieses Rivalisirungsprocesses, der uns nolens volens zum Fortschritt zwingt, zum andern seine Tendenz, eher intensiv zuzunehmen als zu verschwinden, und endlich unsere eigene Unfähigkeit, denselben aufzuhalten oder uns seinem Einfluß zu entziehen. In der Auffassung vom alten Staat als einem Gesellschaftszustand, in dem der Kampf ums Dasein hauptsächlich zwischen organisirten Gruppen, viel mehr als zwischen einzelnen Individuen geführt wurde, fanden wir den Schlüssel zur Geschichte der vormodernen Periode. In der spätern Gestaltung der Civilisation haben sich die Bedingungen der Rivalität stark verändert. Aber wenn wir genau zusehen, was nun geschieht, so zeigt sich, daß ein Aufhören oder eine Abnahme der Rivalität selbst nicht stattgefunden hat. Im Gegentheil, die Bedeutung des *modernen* Umschwungs besteht in der Tendenz, *die Rivalität höher zu spannen*, ihren Spiel-

[1] Kidd a. a. O. S. 45. [2] Ebd. S. 47.

raum und Wirkungskreis zu erweitern, ihre Kraftentfaltung als Fortschrittsagens zu heben — indem man alle Glieder des Ganzen auf die Basis größerer Gleichheit stellt — und sie so freier und ehrlicher, aber damit auch kraftvoller zu gestalten."[1] Es ist das kein lauter, lärmender Kampf, sondern ein geräuschloses, unabänderliches, ernstes Ringen der Starken mit den Schwachen und unter sich mit äußerster Anstrengung aller Kräfte. Dabei ist der Einzelne ganz frei, die Selection vollkommen, die Rivalität ganz ehrlich. „Darüber kann kein Zweifel sein: eine Rasse als Ganzes ist nicht im stande, sich diesen harten Bedingungen der Rivalität zu entziehen. Die Fortschrittsbedingungen können unter den Völkern, die lange den ersten Platz behauptet haben, unterbrochen werden. Diese Völker mögen sinken und einen Rückfall thun, aber der Fortschritt geht nichtsdestoweniger weiter. Es geht hier wie in der Natur: mag auch das Wachsthum der Hauptschößlinge eines Baumes zeitweise stille stehen, so sind doch weiter zurück am Zweig allezeit andere Schößlinge bereit, an die Stelle derer zu treten, deren Wachsthum aufgehört hat. Die Rassen, die ihren Platz an der Spitze der Cultur behaupten, thun das unter den härtesten Bedingungen. Wir mögen diese Bedingungen durch Gesittung reguliren, aber aufheben können wir sie nicht. Der Kampf ist am allerheißesten, wenn er sich abspielt in den Formen der höchsten Civilisation. Der Angelsachse hofft nicht ohne Grund auf den Tag, wo die Kriege aufhören; aber ohne Krieg und unfreiwillig rottet er die Maoris, die Australier und die rothen Indianer aus. Den emancipirten, aber geächteten Neger, das englische Armengesetz und die sociale Frage beherbergt er innerhalb seiner Grenzpfähle. Er mag seine Schwerter zu Pflugscharen schmieden, aber die Hilfs-

[1] Kidd a. a. O. S. 48 f.

mittel der Industrie gestalten sich in seiner Hand zu noch wirksamern und tödtlichern Waffen als die Schwerter. — Das sind nun die harten Thatsachen im menschlichen Leben und Fortschritt, die wir in Betracht zu ziehen haben. Sie entspringen nicht irgend einem zufälligen Zug unserer Geschichte, auch nicht irgend einer angeborenen menschlichen Verderbtheit. Sie ergeben sich aus tiefwurzelnden physiologischen Ursachen, gegen deren Wirkungen wir machtlos sind. Völlig nutzlos ist es, diese Ursachen zu verdunkeln oder zu ignoriren, wie dies in der zeitgenössischen socialen Literatur großentheils der Fall ist. Wer die socialen Probleme unserer Zeit sicher erfassen will, der muß vor allen Dingen muthig und aufrichtig diesen Thatsachen ins Gesicht sehen, die jenen Problemen zu Grunde liegen." [1]

Also die Starken müssen siegen, die Schwachen zu Grunde gehen! Wenn gesellschaftliche Mächte, wenn insbesondere die Staaten, um die Schwachen zu schützen und zu erhalten, regelnd und mäßigend in die Rivalität eingreifen wollen, so versündigen sie sich am Fortschritte der Menschheit, kämpfen einen völlig aussichtslosen Kampf gegen die Naturgesetze der menschlichen und gesellschaftlichen Entwicklung.

Besitzen nun diese Lehren einen der Kühnheit und Bestimmtheit, mit der sie vorgetragen werden, entsprechenden Werth? Können sie vor der wissenschaftlichen Kritik bestehen?

3. Kritik der evolutionistischen Sociologie.

1. Die umfassende Belesenheit, die vollendete, geistreiche Form, welche den Vertretern der biologischen Sociologie nicht selten zu Gebote steht, kann über die staunenerregende Oberflächlichkeit keineswegs hinwegtäuschen, mit welcher jene Autoren die wichtigsten Fragen der Wissenschaft und des Lebens be-

[1] Kidd a. a. O. S. 53 f.

handeln. Man weiß zuweilen in der That nicht, ob man sich mehr verwundern soll über die Leichtfertigkeit der Argumentation oder über die Kühnheit, mit welcher Hypothesen, ganz oder halb irrige Behauptungen und falsche Deutungen thatsächlicher Verhältnisse als feststehende Resultate der Wissenschaft hingestellt werden.

Zunächst tragen die Evolutionisten eine Reihe längst bekannter oder selbstverständlicher Wahrheiten vor, wenn sie sagen, daß der Wetteifer ein wichtiger Factor der Entwicklung ist und darum durch rechtliche und sociale Bindungen nicht unterdrückt werden darf, daß der Schwächere, wo es zum Kampfe kommt, dem Stärkern unterliegt, daß auch blühende und siegreiche Nationen zu Grunde gehen, nachdem ihre Kräfte allmählich erlahmt sind, daß bei steigendem Weltverkehr das Interesse am Frieden ein allgemeineres wird, daß es überhaupt einen Fortschritt innerhalb unseres Geschlechtes, einen Unterschied zwischen niedern und höhern Culturstufen gibt u. dgl. m. Zur Erklärung oder Begründung von all diesem bedarf es aber keineswegs der darwinistischen Biologie, und ebensowenig genügt dieselbe, um das richtige Verständniß der menschlichen und gesellschaftlichen Entwicklung zu vermitteln.

Selbst im übrigen durchaus atheistisch gesinnten Vertretern der Evolutionstheorie ist es schließlich geradezu unheimlich geworden, als sie sahen, wie hier Vernunft und Erfahrung in unerhörter Weise dem Spiel der Phantasie und vorgefaßten Meinungen geopfert wurden, wie man sich an selbstgeschaffene Idole mit einer Zähigkeit und einem so rührend blinden Glauben anklammerte, daß dem gegenüber der sprichwörtliche „Köhlerglaube" als der reinste Rationalismus erscheinen mußte. Im Namen der Wissenschaft haben sie darum jenen Evolutionsphantasten ein energisches Halt zugerufen: „Die Lehre, daß jede Lebensform ein Glied in einer Ent-

wicklungsreihe ist, die sich unabsehbar durch Vergangenheit und Zukunft dehnt," bemerkt ironisch Ernst Grosse[1], „hat uns so vollständig aus der Knechtschaft unserer alten Dogmen befreit, daß uns kaum etwas anderes übrig blieb, als sie selbst zur allein berechtigten Anschauung, zum Dogma, zu erheben. Wie man sich früher über eine Erscheinung zu beruhigen pflegte, daß man sie in dem sichern Schubfache einer Species unterbrachte, so sieht man jetzt jedes Ding vornehmlich darauf an, ob es sich zur Ausfüllung einer Lücke in irgend einer Entwicklungsreihe eigne. Besonders die Sociologie hat das Vorrecht ihrer Jugend benutzt, um der Entwicklungsidee eine Herrschaft einzuräumen, die, wenigstens in einigen Köpfen, fast jede andere ausschließt. Man hat ihr schon beinahe alles geopfert, was in dem weiten Gebiete unserer Wissenschaft zu finden ist — Werkzeuge, Waffen, Wohnungen, Sitten, Gesetze, Staatsformen, Religionssysteme —, alle diese und noch viele andere Dinge sind zu wohlgefügten Entwicklungstreppen aufgethürmt, auf denen die Forschung leicht und schnell zu der höchsten Erkenntniß aufsteigt." Geschichte und Völkerkunde bieten hierfür das Material. Aus der Entwicklungsgeschichte wird ein Entwicklungsroman, Wahrheit und Dichtung in der „Theorie" zur Einheit verbunden: „Man nahm sich kaum die Zeit, die Funde im einzelnen zu prüfen; denn vor allem mußten sie natürlich zur Ehre der herrschenden Idee verwerthet werden. Unter der Menge von Entwicklungsgeschichten, die während der letzten Jahrzehnte aus diesen Materialien erbaut worden sind, ragt über alle andern die Theorie hervor, welche Morgan in seinem Werke Ancient Society aufgestellt hat. Ihr Ruhm ist über den Kreis der Fachgenossen, wo sie überall lebhaften Beifall oder

[1] Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft (Freiburg und Leipzig 1896) S. 1 f.

Widerspruch erweckte, so weit hinausgedrungen, daß sie dem amerikanischen Sociologen am Ende sogar einen Ehrenplatz unter den Kirchenvätern der deutschen Socialdemokratie erobert hat. Morgans Theorie ist dieses breiten Erfolges vollkommen würdig; sie empfiehlt sich dem Publikum ebenso sehr durch ihre Kühnheit als durch ihre Einfachheit. Morgan geht von der Ueberzeugung *aus*, daß die Culturformen, welche die civilisirten Völker in der Vergangenheit überwunden haben, in den Culturformen der verschiedenen niedern Völker erhalten sind. Man braucht die in der Erfahrung gegebenen Culturformen also nur richtig anzuordnen und man hat die Bahn, welche die Menschheit fortschreitend durchmessen hat, von Anfang bis zu Ende vor Augen. Das Princip dieser Anordnung kann selbstverständlich kein anderes als die Idee der Entwicklung sein; Entwicklung ist aber selbstverständlich nichts anderes als der Fortschritt vom Niedern zum Höhern, von der Wildheit zur Civilisation; und da die Menschheit selbstverständlich eine Einheit ist, so giebt es auch nur *einen* Fortschritt auf *einer* Linie in *einer* Richtung. Morgan stellt sich die Cultur ungefähr wie eine Leiter vor, auf der die Völker nebeneinander und nacheinander emporklimmen. Jedes Volk hat dieselben Sprossen hinter sich oder vor sich. Die große Mehrzahl dieser Sprossen läßt sich aus Geschichte und Völkerkunde unmittelbar erkennen; die wenigen, welche im Laufe der Zeit verloren gegangen sind, hat Morgan ergänzt.... Allein je weiter und tiefer man in das wirkliche Leben der Völker schaut, desto unzulänglicher erscheint gegenüber dieser unabsehbaren, bunt verschlungenen Fülle verschiedenartiger Formen das dürre, gradlinige Schema Morgans. Die lebendige Entwicklung ist unendlich reicher, vielgestaltiger und verwickelter als diejenige, welche er construirt hat. Die Menschheit bewegt sich keineswegs auf einer einzigen Linie in einer einzigen Richtung, sondern so verschieden die Lebensbedingungen

der Völker sind, so verschieden sind auch ihre Wege und Ziele."[1]

Ex uno disce omnes! Lewis Morgan ist der Typus des modernen Entwicklungstheoretikers. Auch die von uns hier behandelten evolutionistischen Sociologen können der wissenschaftlichen Kritik gegenüber nicht standhalten. An der Verwerthung der petitio principii, an rein aprioristischen Behauptungen ohne jede empirische Unterlage, an phantastischen Constructionen bleiben sie hinter Morgan nicht zurück.

Mit vollem Recht bezeichnet Hermann Gruber[2] die ganze Entwicklungslehre Spencers als eine philosophische Dichtung: „Auch der zweite Hauptgrundgedanke der Spencerschen Philosophie, daß ein und dasselbe Entwicklungsgesetz (Ueberleben des Tauglichsten und natürliche Zuchtwahl) den ganzen Weltproceß beherrsche, von der Kosmogonie angefangen bis zur ‚überorganischen' (socialen und moralischen) Ordnung hinauf, verträgt sich mit den Regeln gesunder Philosophie kaum besser als seine Lehre vom Unerkennbaren[3]. Spielereien und Analogien, kühne Hypothesenbildungen sind keine Philosophie. Die ganze ‚synthetische Philosophie' Spencers bewegt sich aber, indem sie den gesamten Weltproceß in das Prokrustesbett des Entwicklungsgesetzes einzuzwängen sucht, in solchen eines Philosophen unwürdigen Spielereien. Sie ist ein Sammelsurium der tollkühnsten Hypothesen; Hypothesen, die nicht bloß

[1] Grosse a. a. O. S. 2 ff.

[2] A. a. O. S. 125 f.

[3] Das „Unerkennbare" Spencers — der andere Grundgedanke des Spencerschen „Systems synthetischer Philosophie", ist zwar absolut unerkennbar, gibt sich aber doch einigermaßen zu erkennen, „offenbart sich", „gibt sich kund" in allem Erkennbaren. Es ist die eine, allem Sein zu Grunde liegende „höchste Realität". Durch diesen Begriff des Unerkennbaren glaubt Spencer alle Religionen und Philosophien in ihrer höchsten Synthese zusammengefaßt zu haben. Vgl. Gruber a. a. O. S. 124.

durch keine Erfahrung zu erweisen sind, sondern aller Erfahrung positiv widerstreiten." A. Riehl[1] findet in Spencers Entwicklungslehre „lauter Anspielungen" und „schielende Gleichnisse". Eugen Dühring[2] aber geißelt die Darwin-Spencersche Lehre noch schärfer als „Charlatanerie", „leichtfertige Oberflächlichkeit", „wissenschaftliche Mystificationen", „naturphilosophische Halbpoesie", „Mißphilosophie". Nur die „im consequenten Denken rückständigsten Elemente des Publikums" könnten sich durch solche Charlatanerien befriedigt finden. „Zu den letztern aber gehört ein Schlag von Gelehrten, und sogar vielfach von naturwissenschaftlichen Gelehrten, deren Unerfahrenheit und Mangel an Orientirung in den feinern Wendungen der Philosophie und Weltschematik sie der ersten besten sich gerade auf ihrem Wege anpreisenden Plumpheit anheimfallen läßt."[3]

Wir wollen die Epitheta, mit welchen Dühring die Darwin-Spencersche Entwicklungslehre bedenkt, nicht noch um einige vermehren, sondern begnügen uns, daran zu erinnern, daß die Haltlosigkeit der Darwinschen Hypothesen auch von den hervorragendsten Vertretern der Naturwissenschaft — man denke nur an Karl Ernst von Baer, Virchow — anerkannt worden ist.

2. Was nun Molinari insbesondere betrifft, so leidet er an einer großen Unsicherheit, Unklarheit und Verworrenheit sogar in der Auffassung der von ihm acceptirten evolutionistischen Sociologie.

Sehen wir von einer Anzahl kleinerer Widersprüche und Verstöße gegen die Gesetze des logischen Denkens ab, fassen wir die Theorie bloß im großen und ganzen ins Auge, dann zeigt sich alsbald der Mangel einer klaren, grundlegenden Weltanschauung. Molinari spricht in den Notions fondamentales[4]

[1] Der philosophische Kriticismus II (1887), 113.
[2] Cursus der Philosophie (1875) S. 109. 126.
[3] Dühring a. a. O. S. 453. [4] p. 10.

von „einer unsere Welt schaffenden und ordnenden Intelligenz"; zugleich gründet er sein nationalökonomisches System auf die materialistische Biologie und den materialistischen Prähistorismus. Offen gesteht er[1], daß die Frage über den Ursprung des Menschen ihm dunkel geblieben, daß er nicht wisse, ob der Mensch das Werk eines Schöpfers sei, oder ob die Arten, einschließlich des Menschengeschlechtes, sich selbst geschaffen haben mittels einer der Materie inhärirenden Kraft und durch eine Reihe von Transformationen unter dem bestimmenden Einfluß des Milieu und ihrer successiv sich verändernden Existenzbedingungen.

Molinari hätte wohl besser daran gethan, sich vorher über die Beantwortung dieser wichtigen und für alles maßgebenden Fragen volle Klarheit zu verschaffen, ehe er die Sociologie und Volkswirtschaftslehre in Angriff nahm. Denn offenbar würde eine „die Welt schaffende und ordnende Intelligenz" die Ordnung des menschlichen und des menschlich-socialen Lebens nicht so ganz der Willkür des Geschöpfes überlassen, vielmehr diesen hervorragendsten Theil der Weltordnung selbst gesetzgeberisch in die Hand nehmen. Obwohl aber Molinari in voller Ungewißheit darüber sich befindet, ob es einen Gott gibt oder nicht, erklärt er dennoch mit Bestimmtheit, daß der Mensch selbst Urheber des Rechtes und der Moral sei, indem derselbe die Praktiken, welche der Menschheit nützlich sind, als Pflicht und als eine Forderung der Gerechtigkeit bezeichnet, das der Menschheit Schädliche aber ungerecht und pflichtwidrig genannt habe. Der menschlichen Beobachtung und Erfahrung entnommene Zweckmäßigkeitsrücksichten, — das ist im Sinne Molinaris Recht und Moral, die beide mit ihrem Milieu sich verändern können[2].

[1] Comment se résoudra la question sociale p. 59 ss.

[2] Vgl. Notions fondamentales p. 42. Ebenso Précis d'Économie politique et de Morale p. 163 s. 261 s.

Molinari spricht ferner von einem „wesentlichen" Unterschiede zwischen Thier und Mensch. Das Thier habe nur die Kraft, zu zerstören, der Mensch überdies die Fähigkeit, zu produciren. Der Redacteur des Journal des Économistes wird uns zugeben müssen, daß diese Fähigkeit, zu produciren, entweder eine uranfängliche war, oder daß dieselbe erst später zur thierischen Natur hinzutrat und hierdurch eine Differenzirung zwischen Mensch und Thier bewirkte. War die Fähigkeit, productiv thätig zu sein, ein ursprünglicher Vorzug unseres Geschlechtes, so ist es gänzlich ausgeschlossen, daß der Mensch in den ersten Zeiten seines Daseins, wie die prähistorische Wissenschaft behauptet, Jahrtausende hindurch ein „thierähnliches" Leben geführt habe. Vielmehr hätte sich die Menschheit dadurch sofort über das Thier erheben müssen, wie auch thatsächlich die ältesten Geschichtsdenkmäler Völker aufweisen, die auf einem besondern Territorium wohnen, Ackerbau treiben, daneben mancherlei Arbeit gewerblicher Art, ebenso Kauf und Tausch. — Wenn aber, wie Molinari anzunehmen scheint, die Fähigkeit, zu produciren, keine dem Menschen ursprüngliche Eigenschaft gewesen, vielmehr als Product des Milieu und einer günstigen Evolution zu betrachten ist, dann mehren sich noch die Schwierigkeiten und Bedenken. Ein „wesentlicher Unterschied", den Molinari für die spätere Zeit anerkennt[1], kann nicht durch bloße Evolution zwischen zwei ursprünglich gleichen Dingen zum Dasein gelangen. Wäre der Mensch nur dadurch entstanden, daß er in allmählicher Entwicklung sich über das Thier erhob, so würde er heute eben nur eine vollkommenere Thierart, nicht aber eine wesentlich vom Thier verschiedene Lebensform darstellen. Für die Evolution gilt ganz und voll der Satz, dessen sich die ungläubige Wissenschaft so gerne gegen die Annahme einer Schöpfung bedient:

[1] Vgl. Notions fondamentales p. 5.

Aus nichts wird nichts! Jede höhere Stufe der Evolution, einschließlich der höchsten, muß keimweise schon in der niedern Stufe enthalten sein. Und doch, man halte Umschau in allen Arten des Thierreiches, man versetze sie in das günstigste, anregendste Milieu, nirgends die Spur eines geistigen Lebens und Strebens, nirgends ein Fortschritt zu einer productiven Thätigkeit, wie der Mensch sie in großartigster Weise entfaltet. Gewiß, das Thier ist das Werk eines Geistes. Sein Leben zeigt die objectiven Spuren einer Intelligenz. Gedanken verwirklichen sich in allem, was es thut. Aber ebenso klar ist es, daß das Thier nicht selbst denkt, daß ein anderer für das Thier gedacht und in dessen Natur jene wundervolle Zweckstrebigkeit hineingelegt hat. Hätte der Materialismus recht, dann müßte, wie ein geistvoller deutscher Philosoph bemerkt, „auch heute noch die Gesellschaft des Waldes und Feldes eine fortschrittliche Bewegung zeigen, und ganz besonders sollten wir eine solche civilisatorische Tendenz bei denjenigen Thieren erwarten dürfen, welche sich des bildenden Umganges der fortgeschrittenen menschlichen Gesellschaft selbst erfreuen. Dem ist aber keineswegs so. Seit Jahrtausenden beobachten wir diese Thiere und immer noch sehen wir den Geist nicht in ihnen dämmern. Wir verschwenden die ausgesuchteste Pädagogik an ihnen; wir machen sie zu Vertrauten unseres Lebens und behandeln sie sogar mit unerschöpflichen Zärtlichkeiten, und dennoch sehen wir sie niemals aus der engen Sphäre und aus den Fesseln ihrer primitiven Begierden und Instincte sich erheben.“ [1]

[1] Dr. Paul Haffner, Der Materialismus in der Culturgeschichte (Mainz 1865) S. 59f. — Dieser Einwand hat auch bei Molinari Bedenken erregt. Er schreibt mit Bezug hierauf: „Il se peut donc que quelque nouvelle théorie surgisse qui, tout en jetant la lumière sur le mode d'adaptation des espèces à leurs conditions d'existence changeantes, fasse sa part au système de la création et rétablisse,

Wenn schließlich der Mensch sich wesentlich über das Thier erhebt, wie Molinari formell zugibt, so müssen wenigstens die höchsten Entwicklungsgesetze der Menschheit jener höhern Ordnung, innerhalb deren der Mensch durch seinen Geist gestellt ist, entnommen werden. Zwar steht der Mensch mit seinem Körper und mit seinen niedern Trieben im Reiche des Animalischen. Darum machen sich die Gesetze des Animalischen in uns geltend; aber es sind nicht die für das menschliche Handeln und darum auch nicht die für die Fortschritte der Civilisation entscheidenden Gesetze, eben weil sie keine rein menschlichen Gesetze sind. Es ist also eine gänzliche Verkennung der menschlichen Natur und ein unausgleichbarer Widerspruch, wenn Molinari zugibt, daß der Mensch durch eine ihm eigenthümliche schöpferische Kraft, durch die Fähigkeit, zu produciren, den Boden zu bebauen, die Naturkräfte des Lichtes, der Wärme, des Dampfes, der Elektricität in seinen Dienst zu ziehen, sich über das Thierreich „wesentlich" erhebt, — und dennoch andererseits die Entwicklung der menschlichen Civilisation unter genau dieselben Naturgesetze der Oekonomie der Kräfte und der Concurrenz zu beugen versucht, welche nach ihm das niedrige vegetable und animale Leben in seiner Evolution beherrschen.

3. Benjamin Kidd ist im wesentlichen gläubiger Darwinist. Die Selectionstheorie gilt ihm als Evangelium. In der Selection erblickt er aber nicht bloß das den Fortschritt bewirkende, sondern auch das die errungene Höhe der Entwicklung behauptende Princip. Er überträgt sodann die Selectionstheorie ohne weiteres auf die Evolution der Menschheit, indem er dabei mit bewunderungswürdigem Geschick allen entgegenstehenden Bedenken aus dem Wege geht. Den Menschen nennt

---

sur la question de l'origine de l'homme, l'accord entre la science et la religion." Vgl. Comment se résoudra la question sociale p. 60.

Kidd ein „Geschöpf" und läßt ihn zugleich „in die Welt hineingeboren" werden. Das Wie und Woher zu denken, wird dem Leser freundlichst überlassen. Mit dem Auftreten unseres Geschlechtes erweitert sich Kidd zufolge nur der Schauplatz des unaufhörlichen, unvermeidlichen Concurrenzkampfes, des unaufhörlichen, unvermeidlichen Processes der Selection und Ausscheidung, des unaufhörlichen, unvermeidlichen Fortschrittes. „Wir sehen den Menschen in die Welt hineingeboren mit zwei neuen Kräften, deren Bestimmung[1] es ist, schließlich eine Revolution auf Erden hervorzurufen. Diese Kräfte sind seine Vernunft und seine Fähigkeit zu gemeinsamem Handeln mit Genossen in organisirten Gesellschaften." [2] Aber woher diese neuen Kräfte? Sind sie auch das Product einer rein mechanischen Anpassung, der natürlichen Selection, des allgemeinen Concurrenzkampfes? Woher unsere Vernunft, die socialen Tendenzen und Fähigkeiten unserer Natur? Kidd gibt hierauf keine befriedigende Antwort. Er redet von einem ursprünglich thierähnlichen Zustande des Menschen, macht getreu nach der prähistorischen Schablone — allerdings in offenem Widerspruch mit Logik und Geschichte — seine Schlüsse aus den gegenwärtigen Verhältnissen der heutigen, uncultivirten „Naturvölker" auf die Urzustände der Menschheit, vergleicht das gewöhnliche Gehirn des modernen Europäers mit dem des niedersten Wilden und vergegenwärtigt sich die Mittelglieder, ohne welche ein Fortschritt unmöglich war[3]. Alles das deutet darauf hin, daß auch die Vernunft u. s. w. Kidd als Product der Entwicklung erscheint. Aber er ist klug genug, das

[1] Hier fällt B. Kidd, wie auch sonst noch oft, aus der Rolle des echten Darwinisten. Der Darwinismus ist eine rein mechanistische Theorie. Sie führt alle Veränderung auf die vom Zufall regierten mechanischen Ursachen zurück, erkennt keine Ziele, keine Zweckstrebigkeit in der Natur an.

[2] Kidd a. a. O. S. 36 f. [3] Ebd. S. 61 u. 30.

nicht klar und deutlich auszusprechen. Der Mensch ist vernunftbegabt. Diese Thatsache genügt ihm. Mehr interessirt ihn das Wohin als das Woher: „Die Vernunft ist schließlich da (?), dem Menschen die Herrschaft über die ganze Erde gewinnen zu helfen und eine unübersteigbare Schranke zwischen ihm und all den übrigen Lebensformen aufzurichten.“ [1] Aber *woher diese Unübersteigbarkeit*? so erlauben wir uns zu fragen. Ist doch der Mensch nach streng evolutionistischer Auffassung nur ein Glied in der Kette der mit unerbittlicher Naturnothwendigkeit voranschreitenden Entwicklung. Warum soll denn die Entwicklung hier stille stehen? Warum findet kein weiteres Emporrücken aus der Thierwelt statt? Warum steigt der Mensch nicht selbst zu den höhern Arten des Seins hinauf, durch Anpassung, Selection, Rivalität? Warum wachsen den Fischern keine Flossen und den auf flüchtigen Rossen dahinschwebenden Arabern keine Flügel? Warum bleibt der Mensch in Ewigkeit Mensch und nichts als Mensch? Woher der Stillstand plötzlich in der ganzen Natur, diese allgemeine Erstarrung? Die Katze der alten Aegypter ist genau dieselbe geblieben wie die Katze des modernen europäischen Haushaltes, und die Maus hat sich in keine höhere Form verwandelt, ist bloß ein armes Mäuschen geblieben, genau so wie wir heute noch arme Menschenkinder sind ohne jede Aussicht auf irgend ein Avancement in der Zukunft. Wo ist die Macht, die das Rad der mit „unerbittlicher“ Nothwendigkeit zur Geltung kommenden Evolution seinen Schwung nicht vollenden läßt? — Nun, sagt man, der Mensch schreitet ja doch voran, durch Selection und Kampf ums Dasein. Man vergleiche nur die Australneger mit den Europäern: welche Distanzen hat da die Evolution durcheilt, um von dem einen zu dem andern Punkte zu gelangen! — Sehr schön;

[1] Kidd a. a. O. S. 58.

ohne Zweifel gibt es einen Fortschritt für das menschliche Geschlecht, aber das ist ein geistiger, wirtschaftlicher, politischer, cultureller Fortschritt, — kein physiologischer Fortschritt, auf welchen die mechanische Naturerklärung der darwinistischen Hypothese hinausläuft. Es ist ein Fortschritt ganz anderer Art, und darum allein schon hätte B. Kidd sofort Bedenken tragen müssen, die darwinistischen Evolutionsgesetze auf die menschheitliche Entwicklung anzuwenden.

4. Wir wollen den Leser nicht ermüden durch ein näheres Eingehen auf die Werke anderer Entwicklungstheoretiker[1]. Es wird genügen, die gemeinsamen Fehler der evolutionistischen Sociologie kurz anzudeuten.

Indem die sociologische Entwicklungslehre mehr oder minder an den Darwinismus anknüpft, welcher die Grenzen zwischen den mannigfachen Arten der untern Lebewesen verwischt und in seinen consequenten materialistischen Vertretern auch den wesentlichen Unterschied zwischen Thier und Mensch läugnet, glaubt sie, dieselben Gesetze, die angeblich für die Entwicklung der Pflanzen und Thiere gelten, müßten nun auch für die Menschen ihre Geltung bewahren. Das ist, wie wir bereits Molinari gegenüber betonten, geradezu absurd für jeden, der im Menschen ein geistiges Wesen erkennt, widerspruchsvoll auch für die evolutionistischen Sociologen, die ja trotz allem dem Menschen vor dem Thier Vernunft und eine reiche sociale Befähigung zuschreiben möchten. Gewiß gibt es vielseitige Berührungspunkte zwischen Thier und Mensch in Bezug auf das materielle Dasein. Aber die materielle Seite des Daseins erschöpft nicht das ganze Leben des Menschen, stellt nicht die Hauptseite dieses Lebens dar und deshalb auch nicht die Hauptseite der menschheitlichen Entwicklung. Wie kann

[1] Vgl. darüber z. B. die interessante Schrift „Socialauslese" Kritische Glossen von Carl Jentsch. Leipzig 1898.

man also die Grundbedingungen der civilisatorischen und culturellen Entwicklung in den Gesetzen der allgemeinen biologischen Evolution suchen wollen? Der Mensch besitzt Vernunft und mit ihr aufs innigste verbunden ein freies Wahlvermögen. Er entwickelt sich daher in dieser seiner Eigenart als vernünftiges und freies Wesen, wie sehr auch jene Entwicklung von äußern Verhältnissen abhängig und beeinflußt erscheinen mag. Das Thier dagegen steht ganz und gar unter der ausschließlichen Leitung von Naturgesetzen und unterliegt vollständig der Einwirkung äußerer Bedingungen, die es nicht freigewählten Zielen und Zwecken entsprechend zu gestalten vermag. Speciell der Gesellschaftstrieb des Menschen, sein Vermögen zu gemeinsamem Handeln mit Genossen in organisirten Gesellschaften hat seine Stütze gerade in unserer vernünftigen Natur, also in dem, wodurch der Mensch vom Thiere sich unterscheidet. Wie aber verträgt sich damit die Behauptung, des Menschen gesellschaftliche Entwicklung[1] vollziehe sich nach Naturgesetzen,

[1] Man vergleiche Kidds Aeußerung a. a. O. S. 39: „Damals als der Mensch den wichtigsten Schritt von einem mehr primitiven Zustand zu den ersten Anfängen einer gesellschaftlichen Organisation that, muß er ohne bewußte Ueberlegung gehandelt haben, weder nach dem Motiv der Rathsamkeit, noch dem der wachsenden Befriedigung, noch aus irgend welchen andern Rücksichten, wie sie ihm philosophische Schriftsteller so manchmal unterschoben haben. Sein Fortschritt war zweifellos das Resultat seiner Lebensbedingungen und erfolgte unter der Macht von Verhältnissen und Umständen, die er nicht in der Hand hatte. Seine ersten gesellschaftlichen Organisationen müssen sich wie jeder andere Fortschritt unter den harten Bedingungen der natürlichen Selection entwickelt haben." Kidd wendet sich mit diesen Worten gegen Rousseau und Spencer. Jean Jacques Rousseau entwirft vom Menschen das Bild, „wie er den Naturzustand verläßt, um mit gewissem vermeintlichen Vorbehalt seine Person und seine Kräfte nur unter die höhere Leitung des Gesamtwillens zu stellen". Auch Herbert Spencer sieht in seinen Data of Ethics den Menschen den Naturzustand verlassen und einem politischen Unterthanenverhältniß

die auch für die Thierwelt Geltung haben? Wo sind denn die Thiergesellschaften, die als solche einen Fortschritt gemacht haben?

In der That, geradezu ungeheuerliche Zumuthungen werden da also von der evolutionistischen Theorie an die menschliche Intelligenz gestellt, Zumuthungen, denen niemand ohne Verzichtleistung auf vernünftiges Denken entsprechen kann. —

Kein Wunder, daß der Evolutionismus, indem er die angeblichen Gesetze der Entwicklung des Thier- und Pflanzenlebens einfachhin auf das Menschheitsleben überträgt, zu einer durchaus irrigen Auffassung im Hinblick auf die Art und Weise, die treibenden Kräfte und die Ziele der Entwicklung unseres Geschlechtes gelangt.

Die sociale und culturelle Evolution ist nicht das „unvermeidliche und unfreiwillige" Product elementarer Kräfte. Sie geschieht keineswegs an der bloß passiv sich verhaltenden Menschheit. Sie ist nicht das Werk einer Macht, die gewissermaßen von oben herab oder aus der Tiefe sich auf die Menschheit

---

sich fügen „infolge der Erfahrung, daß ihm dieser Zustand eine wachsende Befriedigung gewähre". Allein Kidd ist es entgangen, daß zwischen der Rousseauschen und der Spencerschen Auffassung einerseits und seiner eigenen Lehre andererseits, zwischen der Erklärung der Gesellschaft aus der menschlichen Willkür oder durch die Erfahrung gestützten Nützlichkeitsrücksichten und ihrer Zurückführung auf eine eiserne, physische Nothwendigkeit, auf Gesetze, die den Menschen ebenso unerbittlich beherrschen und geleiten, „wie das Gesetz der Schwere einen zur Erde fallenden Körper beherrscht und leitet" (Kidd a. a. O. S. 31), die moralische Nothwendigkeit dasjenige Mittelglied darstellt, welches für die Erklärung der Gesellschaft die entscheidende Stütze bietet. Gerade die Vernunft des Menschen erfaßt die moralische Nothwendigkeit, läßt uns in der Gesellschaft einen Bestandtheil der moralischen Weltordnung erkennen und darum mit moralischer Nothwendigkeit, aber ohne innern oder äußern physischen Zwang die Gesellschaft auch mit dem Willen umfassen.

stürzt und dieselbe nach irgend einer Richtung vor sich hertreibt. Die Menschheit ist nicht Object, sondern mit allen ihren innern Kräften Subject der Entwicklung. Die Evolution vollzieht sich nicht an ihr, sondern durch sie, ist nicht Erzeugniß eines dunkeln, unerbittlichen, unabweisbaren Fatums. Sie ist concret betrachtet nichts anderes als die sich evolvirende Menschheit selbst, und darum sind die Evolutionsgesetze unseres Geschlechtes seiner Eigenart entstammende Menschheitsgesetze, specifisch verschieden von den Gesetzen der „allgemeinen Biologie", wie auch der Mensch specifisch verschieden ist von Thier und Pflanze. Erscheint aber die Entwicklung der Menschheit als das Werk des vernünftigen und freien menschlichen Handelns, so müssen die allgemeinen Gesetze und Kräfte der menschheitlichen Evolution zunächst gerade in der menschlichen Natur als dem Princip aller menschlichen Thätigkeit begründet sein und darum auch vorzugsweise durch Betrachtung der menschlichen Natur unserer Erkenntniß vermittelt werden.

5. Zu demselben Schlusse führt uns noch eine andere Erwägung. Man kann sich den Fortschritt denken entweder als wahre Entwicklung, d. h. als Erfolg eines dem Fortschreitenden innewohnenden, zu einem Ziele geleitenden Princips, oder als Summirung zufälliger Abweichungen von dem frühern Zustande, d. i. als Resultat verschiedener unzusammenhangender Einflüsse[1]. Den letztern Standpunkt vertritt die Darwinsche Naturanschauung[2] und mit ihr die evolutionistische

[1] Vgl. Tilm. Pesch, Die großen Welträthsel II (Freiburg 1892), 231.

[2] Der Hauptsatz des Darwinismus liegt in der Behauptung, daß im „Kampf ums Dasein" nur der am besten Ausgerüstete sich erhalten kann, der ungenügend Ausgerüstete dagegen zu Grunde gehen muß, sich also nicht vererbt („Natürliche Zuchtwahl", Selection). Auf diese Weise kommt bei den Lebewesen ein beständiger Fortschritt zu stande.

Sociologie. Allein dieser Standpunkt ist wissenschaftlich absolut unhaltbar. Daß der Zufall hie und da zu günstigen Erfolgen führen oder dieselben auch verhindern kann, bestreiten wir nicht. Kein denkender Geist wird aber in den unbestimmten Launen des Zufalles den ausreichenden Grund einer ganz bestimmten Vorwärtsbewegung zu immer höhern Formen erblicken können. Wollen wir daher den Fortschritt des Menschengeschlechtes richtig verstehen, so müssen wir in der Menschheit bezw. in der allen Menschen gemeinsamen Natur ein *Princip der Entwicklung* voraussetzen, welches den großartigen successiven Culturfortschritten wirklich proportionirt ist.

Der richtige Einblick in die menschliche Natur, die Erkenntniß der Eigenart aller in ihr begründeten Triebkräfte, Fähigkeiten, Neigungen, Leidenschaften, die ebenfalls mit der sinnlich-geistigen Natur von selbst gegebene Abhängigkeit von äußern Verhältnissen, von fördernden und hemmenden Einflüssen läßt uns denn auch die wahren Ursachen der menschheitlichen Entwicklung mit Sicherheit erkennen.

In jedes Menschen Herz und Geist wurzelt tief das Verlangen, der Trieb nach Erhaltung und Beglückung seiner selbst. Wir können nicht anders, wir müssen nach Glück uns sehnen, nach dem Glücke spähen, dem Glücke nachstreben. Das ist der mächtige Ansporn, der alle Geister, alle Hände in Bewegung setzt, der uns Wüsten in fruchtbares Land verwandeln, den Weg ins Innere der Erde bahnen, der uns Berge abtragen und Thäler ausfüllen, Städte bauen und mit Schiffen die Meere durchkreuzen heißt. Alles Leben und Streben in der

---

Der unmittelbare Grund des Fortschrittes ist demnach das Ueberleben des Passenden, des besser Ausgerüsteten, und die bessere Ausrüstung Grund des Sieges im „Kampf ums Dasein". Man kann diese Entwicklung eine selbstthätige nennen. Aber es ist keine von *Finaltendenzen* getragene Entwicklung, der Fortschritt vielmehr das rein *mechanische* Ergebniß einer dem Zufall überlassenen Evolution.

menschlichen Gesellschaft, alles Ringen und Mühen führt sich auf den Glückseligkeitstrieb zurück. Er ist die letzte innere treibende Kraft für jeglichen Fortschritt des Einzelnen, der Nationen, der Menschheit.

Legte die Natur in den Menschen das nimmer ruhende Verlangen hinein, seine Lage zu verbessern, so stattete sie ihn ebenfalls mit den für den Fortschritt unerläßlichen Fähigkeiten aus. „Dem Thiere", sagt Thomas von Aquin[1], „verlieh die Natur Kleidung, Nahrung, Waffen zur Vertheidigung, den Instinct, — dem Menschen gab sie die Hand zur Arbeit, die Vernunft zur Ueberlegung, die Gesellschaft, damit der eine dem andern helfe."

Das unmittelbare Princip des Fortschrittes ist die Arbeit, durch welche der Mensch die Kräfte und Schätze der materiellen Welt mehr und mehr seinem Dienste unterwirft. Dabei leitet ihn seine Vernunft, indem sie ihn das Gute von dem Schlechten, das Bessere von dem Guten, das Zweckmäßige von dem Unzweckmäßigen unterscheiden läßt. Es gibt in der That ein „Ueberleben des Passenden", einen schließlichen Sieg des Geeigneten über das Ungeeignete auf sachlichem Gebiete, wo es sich handelt um Einrichtungen, Methoden, um die der menschlichen Macht unterliegende Gestaltung äußerer Verhältnisse und Bedingungen, — eben weil der Mensch vernünftig ist und auf die Dauer die Vernunft über die Unvernunft triumphiren muß. Insofern stimmen wir Kidd vollkommen bei, wenn er sagt: „Der Fortschritt beruht auf einer Nothwendigkeit, aus der es einfach kein Entrinnen gibt, noch je eines gab seit dem Beginne des Lebens."[2] Solange das Licht der Vernunft dem Menschen leuchtet, je mehr er das unermeßliche Reich der Wahrheit durcheilt, die Räthsel der Natur

[1] De regimine principum lib. I, cap. 1.
[2] Kidd a. a. O. S. 33.

ergründet, Neues zu entdecken, Altes zu vertiefen, zu erweitern und praktisch zu verwerthen versteht, wird es für den Fortschritt keinen Aufenthalt geben bis zum Ende der Tage. Dabei ist es jedoch keineswegs nothwendig, daß die menschliche Vernunft in irgend einem Zeitpunkte oder auf irgend einer Stufe den schließlichen Höhepunkt und die endliche Vollendung der culturellen Entwicklung als klar erfaßtes Ziel vor Augen habe oder sich aller noch zu durchlaufenden Phasen der Evolution bewußt werde. Es genügt, um in der Vernunft ein leitendes Princip der Entwicklung zu erkennen, daß der Mensch schrittweise und im einzelnen Falle das im Verhältniß zu seiner gegenwärtigen Lage Bessere richtig erfassen und für dessen Verwirklichung jedesmal die geeigneten Mittel finden und auswählen kann.

Was ferner den Einfluß der Gesellschaft auf den menschlichen Fortschritt betrifft, so brauchen wir darüber keine Worte zu verlieren, da derselbe allzu offenbar ist. Nur in Gesellschaft kann der Mensch seine höchste Entwicklung erreichen und in vollem Maße seine Kräfte zur Verwendung bringen.

6. Es erübrigt die Erledigung der Frage nach dem Einfluß der dem Menschen und der Gesellschaft äußern Lebensbedingungen sowie der Rivalität unter den menschlichen Individuen und deren organisirten Gruppen auf die fortschreitende Entwicklung unserer Gattung. Daß ein solcher Einfluß besteht, kann nicht bestritten werden. „Der Mensch," sagt Kidd[1], „ursprünglich ein Geschöpf eines warmen Klimas, das sich dort noch immer am leichtesten und schnellsten vermehrt, hat seine höchste Entwicklung nicht dort erreicht, wo seine Existenzbedingungen am leichtesten waren. Im Verlauf der Geschichte hat sich der Mittelpunkt der Macht Schritt für Schritt, aber sicher, nach Norden verschoben in jene rauhen

[1] A. a. O. S. 53.

Gegenden, wo die Menschen für die Rivalität des Daseins im harten Kampfe mit der Natur erzogen wurden. Hierdurch haben sie sich Energie, Muth, Mannhaftigkeit und jene charakteristischen Eigenschaften erworben, die zu ihrer Erhebung auf die Höhe socialer Kraftentfaltung beitragen. Die Verlegung des Machtcentrums in nördlicher Richtung war ein Zug in der modernen Geschichte wie in der alten. Die Völker, deren Einfluß heutzutage sich über den größten Theil der Welt in der gemäßigten und tropischen Zone erstreckt, gehören fast ausschließlich zu den Rassen, die ihre geographische Heimat nördlich vom 40. Breitegrad haben. Die zwei Völkergruppen, die englisch sprechende und die russische Rasse, deren Machtgebiet thatsächlich über etliche 46 % der ganzen Erdoberfläche sich ausdehnt, haben ihre geographische Heimat nördlich vom 50. Breitegrad."

Allein wie sehr auch die äußern Verhältnisse: Klima, geographische Lage, Territorium und Bodenbeschaffenheit u. dgl. als objective Bedingung und Grundlage des Fortschrittes in Betracht kommen, — das Princip des Fortschrittes sind sie nicht, und dieser stellt sich keineswegs als ihr unmittelbares Ergebniß dar. Zwischen diese äußern Lebensbedingungen und den Fortschritt tritt immer wieder als das die Evolution gestaltende und von Stufe zu Stufe *geleitende* Princip der vernünftige, freie Mensch und die organisirte Gesellschaft mit all ihren individuellen und socialen Kräften.

Ein gleiches gilt von der Rivalität. Gewiß, der Durchschnitt der Menschen fühlt sich zu außerordentlicher Kraftaufwendung nicht veranlaßt, solange die erreichte Stufe genügende Behaglichkeit bietet. Wem gebratene Tauben in den Mund fliegen, der wird kaum auf die Taubenjagd gehen wollen. Andererseits setzt alles Fortschreiten die mehr oder minder große Anwendung der uns innewohnenden Kräfte voraus. Eine mächtige äußere Stimulirung nun bringt der

Wetteifer, die Concurrenz, die Rivalität. Darum sprechen die Sociologen eine durchaus unbestreitbare, im übrigen sehr alte Wahrheit aus, wenn sie zu jenem beständigen Ringen und jener stätigen Spannung, welche die Voraussetzung eines dauernden Emporsteigens bilden, die Rivalität als Ursache der höchsten Kraftentwicklung herbeiziehen. Aber sie gehen weiter. Ihnen zufolge ist die Rivalität nicht bloß ein Mittel, und zwar ein äußeres Mittel der Weckung und Anspannung, der Schulung und Stärkung unserer Kräfte und auf diese Weise indirect eine mächtige Ursache des Fortschrittes. Sie gilt ihnen überdies als ein unerbittliches Naturgesetz, kraft dessen die Schwachen unter den Menschen und Völkern zu Grunde gehen müssen, um über ihren Gräbern den Glanz und die Macht der Starken, jener „Lieblinge der Natur", wie Huxley sie nennt, zur vollen Geltung kommen zu lassen. „Bei einem Blick in die Vergangenheit bemerkt man, daß der Weg, den der Mensch zurückgelegt hat, mit den Trümmern von Nationen, Rassen und Culturen bedeckt ist, die alle unterwegs gestürzt und kraft unerbittlicher Gesetze beiseite gestoßen worden sind; und es bedarf keines besondern Glaubens, um dieselben heute noch ebenso sicher und erfolgreich wirksam zu sehen wie in der Vergangenheit." [1]

Diese Auffassung ist durchaus unwissenschaftlich.

Die Rivalität in ihrer brutalen Form, der Untergang der Schwachen, ist kein Gesetz in dem Sinne, als ob in dem Verderben der Individuen und Völker der alleinige Grund eines beständigen Voranschreitens der Starken zu erblicken sei. Das ist offenbar; denn zwischen dem Verderben der einen und dem Fortschreiten der andern besteht nicht jene Proportionalität, welche stets der Ursache im Verhältniß zur Wirkung zukommen muß. Aber auch nicht einmal der regelmäßige und

[1] Kidd a. a. O. S. 29.

nothwendige Anlaß des Fortschrittes kann jener Vernichtungskrieg der Individuen und Völker sein. Denn die Kräfte der Menschen vermögen sich auch auf andere Weise zu stählen, und der Wetteifer kann zur vollen Geltung kommen, ohne gerade die Form eines Verzweiflungskampfes anzunehmen.

Die Wissenschaft spricht von einem Gesetz häufig zur bloßen Bezeichnung der Beständigkeit, der *Regelmäßigkeit* im Auftreten bestimmter Erscheinungen nach außen. Auch in diesem Sinne gebührt dem „Kampf ums Dasein" nicht das Prädicat eines oder vielmehr *des* Fortschrittsgesetzes. Denn gerade diejenigen Thatsachen, welche am meisten die culturelle Entwicklung gefördert haben, z. B. die Erfindungen, sind ohne Kampf zur Existenz gelangt, als Frucht eines friedlichen und ruhigen Denkens und Strebens. Andererseits hat der Kampf nicht selten Ruinen aufgehäuft, ohne daß dadurch die Menschheit um eines Haares Breite vorangeschritten wäre. Wir erinnern nur an die einst blühende Cultur Nordafrikas. Sie ging unter und kam nicht wieder, weder bei den Unterjochten noch bei dem Sieger.

Noch weniger endlich kann der „Kampf ums Dasein" als ein „Gesetz", d. i. als eine *Forderung* der allgemeinen Weltordnung im Interesse des Fortschrittes betrachtet werden. Nach Auffassung der positivistischen Sociologie bilden die Menschen, Individuen und sociale Organismen, gewissermaßen nur das Material für die Evolution, während der Fortschritt als Selbstzweck erscheint. Ihm wird alles geopfert, Menschenglück und Menschendasein. Das ist so verkehrt und zugleich so barbarisch, daß man sich nicht genug verwundern kann, wie eine solche Theorie am Ende des 19. Jahrhunderts thatsächlich aufgestellt und vertheidigt werden kann. Nein, die Menschen sollen nicht dem Fortschritt zum Opfer gebracht werden, vielmehr fordert die

Natur[1], daß der Fortschritt den Menschen diene. Es ist daher nie und nimmer ein wahrer Fortschritt, der sich auf Ruinen aufbaut, sondern nur der ist es, der die größte Zahl beglückt und namentlich den Schwachen und Niedrigen zu gute kommt.

7. Die Unhaltbarkeit der evolutionistischen Sociologie wird aber um so offenkundiger, wenn wir zu der allgemeinen philosophischen Kritik noch speciell gesellschaftsphilosophische Erwägungen herbeiziehen.

Hatte bereits Aug. Comte die Sociologie in enge Beziehung zur Biologie gebracht, so faßten, wie wir sahen, Herbert Spencer und seine Nachfolger das Werden und Leben der Gesellschaft ganz und gar biologisch auf. Man muß das vor Augen behalten, um die Tragweite in sich richtiger Behauptungen bemessen zu können. So z. B., wenn gesagt wird, die Gesellschaft sei keine mechanische, sondern eine organische Verbindung. Darum aber seien denn auch nicht die Principien der Mechanik, sondern die Lehren der Biologie über das Werden und Sein des Organismus, über das Verhältniß der Theile unter sich und zum Ganzen die wichtigste Quelle der sociologischen Erkenntniß.

Der Hauptfehler Herbert Spencers und der gesamten biologischen Sociologie — Alb. Schäffle[2] eingeschlossen — liegt unseres Erachtens gerade in jener minutiösen Uebertreibung der Analogie zwischen animalischem und so-

[1] Daß die Concurrenz der Völker und Individuen so oft brutale Formen angenommen hat und heute noch annimmt, erklärt sich nicht aus der menschlichen Natur an und für sich, sondern aus dem Verderbniß der menschlichen Natur. Eine Wissenschaft, welcher das Dogma der Erbsünde verloren gegangen ist, stößt überall auf Räthsel, deren Lösung sie vergebens durch unhaltbare Hypothesen und Theorien versucht.

[2] Bau und Leben des socialen Körpers (Tübingen 1875/78; 2. Aufl. 1881; auf 2 Bände verkürzte Auflage 1896).

cialem Organismus und in der Verkennung des wesentlichen Unterschiedes, der zwischen dem physischen Organismus der Pflanzen und Thierwelt, seinem Wachsthum und seiner Structur einerseits und dem moralischen Organismus der menschlichen Gesellschaftsformen andererseits besteht. Auf der Grundlage einer mißverstandenen und ganz verkehrt durchgeführten Analogie aber läßt sich selbstverständlich keine haltbare Sociologie aufführen.

Nur in der richtigen Beschränkung wird die Analogie zwischen animalischem und socialem Organismus zur Erkenntnißquelle bedeutsamer Wahrheiten, wie auch der Gegensatz zwischen „mechanisch" und „organisch" einer wesentlich andern Deutung bedarf, als er bei Spencer erfährt.

Die Anwendung der Ausdrücke „mechanisch" und „organisch" zur Bezeichnung des besondern Charakters einer Gesellschaftslehre schließt sich an den Gegensatz zwischen organischer und mechanischer Naturerklärung an. Die mechanische Naturerklärung sieht in den Naturphänomenen nur kunstvolle Mechanismen und Maschinen. Durch das bloße Zusammentreten kleiner von Haus aus bewegter Stofftheilchen kommen die Bildungen der Natur zu stande ohne eine dem Ganzen innere zweckstrebige Kraft. Wenn innerhalb dieser Auffassung die Bezeichnung „organisch" noch Verwendung findet, so bezieht sie sich lediglich auf die natürlichen Maschinen im Unterschiede von den gröbern, durch Menschenhand verfertigten künstlichen Maschinen. In durchweg materialistischem Sinne hatte bereits Thomas Hobbes die mechanische Naturphilosophie Epikurs und Demokrits erneuert. Die Philosophie kennt hiernach nur Körper, körperliche Erscheinungen, mechanische Bewegungen. Jede Wissenschaft ist darum ihrem Wesen nach vor allem Mathematik und hat keine höhere Aufgabe, als die in der sinnlichen Erfahrung vorliegenden Thatsachen zu sammeln, zu addiren und zu subtrahiren.

In schroffem Gegensatz zur rein mechanischen Naturerklärung stand von jeher die aristotelisch-scholastische Philosophie. Aristoteles wie die Scholastik erkannten die für jede wissenschaftliche Naturerklärung unentbehrliche Voraussetzung einer allgemeinen Gesetzlichkeit und Gleichförmigkeit der Vorgänge in der Natur an; auch bestritten sie nicht, daß bei allem Naturgeschehen die mechanische Bewegung einen wesentlichen Factor bildet. Aber mit und aus der Bewegung allein können die Naturthatsachen nicht vollständig erklärt werden. Dazu bedarf es noch der Annahme eines in den Dingen selbst vorhandenen, die Bewegung und deren Zweckmäßigkeit bestimmenden, zweckstrebigen Kraftprincips. Das innere Princip der Kraft und des Zweckes tritt nirgends klarer hervor als im Bereiche der Lebewelt. Zur Bezeichnung der Lebewesen wurden nun die Ausdrücke „organisch" und „Organismus" im Sinne der aristotelisch-scholastischen Naturphilosophie angewendet, und zwar schon von den Meistern der Scholastik selbst. Indem aber die dynamische und teleologische Naturauffassung der Scholastiker auch in dem leblosen Naturkörper ein inneres, die Bewegung leitendes und den Zweck erstrebendes Princip erkannte, so lag es nahe, die ganze scholastische Naturlehre im Gegensatze zur mechanischen Naturauffassung als „organische" zu bezeichnen, insofern hier auch die leblose Natur in gewissem Umfange als eine Nachahmung des belebten Stoffes erschien. „Durch seine Lehre von der innern Zweckstrebigkeit", sagt Tilmann Pesch [1], „hat Aristoteles der Natur den Charakter der Maschine genommen und demjenigen näher gerückt, was man gemeiniglich mit dem Namen des Lebendigen bezeichnet. Wenn der Stagirite aber sagt, die ganze Natur sei von einem gewissen Leben beseelt, so versteht er darunter nicht das Leben

[1] Welträthsel I (2. Aufl.), 686.

im eigentlichen Sinne des Wortes. Dieses behält er ausschließlich für die Welt des Organischen."

Bezeichnet man daher die Gesellschaft, insbesondere die staatliche Gesellschaft, als einen Organismus, so hat dies gegenüber jeder mechanistisch-individualistischen Staatsphilosophie eine genau bestimmte und ohne Zweifel weittragende Bedeutung. Der Organismus ist ein Ganzes, in welchem ein inneres Princip alle Mannigfaltigkeit der ungleichartigen Theile umfaßt, von innen her belebt und einer im Wesen vorgezeichneten Idee entsprechend zweckgemäß bildet und ordnet, wobei die einzelnen Theile als Glieder in Schicksal und Thätigkeit aufeinander und auf das Ganze angewiesen sind, und jedes einzelne eine ihm eigenthümliche, der Art nach mehr oder minder unersetzliche Function auszuüben hat. So ist auch die staatliche Gesellschaft kein bloßer Atomhaufen absolut freier Individuen, sondern ein organisches Ganze, in dem alles sich einem naturgemäßen Zwecke harmonisch unterordnet und von der staatlichen Autorität in dieser Unter- und Hinordnung erhalten wird.

Halten wir diese Begriffe und Grundsätze vor Augen, so ergibt sich, daß die Spencersche Sociologie nichts weniger als eine „organische" Auffassung des innern Gesellschaftslebens bietet, vielmehr gerade das, was Spencer ausschließen wollte: eine durch und durch *mechanistische* Socialtheorie. Mit der absoluten Freiheitsforderung für die Individuen im innergesellschaftlichen Leben verbindet sich andererseits eine solche Hinopferung großer Gruppen (der Schwachen) für die Zwecke des Ganzen (bezw. der Starken), wie sie schlimmer in keinem *absolutistischen* Systeme sich finden mag[1]. Hätte Spencer eine richtige Idee gehabt von der wahren Bedeutung jedes Menschen als vernünftiger, freier, sittlicher Persönlichkeit, hätte er erkannt, daß der Mensch etwas mehr ist — auch wenn er

[1] Vgl. Stimmen aus Maria-Laach XXVIII, 243.

zu den Schwachen zählt — als bloßes Material für den „Fortschritt" der Gesellschaft, daß die Gesellschaft wegen des Menschen da ist als ein wichtiges und mächtiges Mittel, aber immerhin doch nur als ein Mittel zur Verwirklichung der allgemeinen natürlichen Menschheitszwecke, dann würde ohne Zweifel auch sein Fortschrittsbegriff die nothwendige Correctur erfahren haben. Denn nicht jene Gesellschaft gelangt zu einer höhern Stufe der Entwicklung, in der die Starken überleben, die Schwachen zu Grunde gehen, sondern jene Gesellschaft, die sich als besseres Mittel erweist für die Förderung der universellen Zwecke menschlicher Gattung, jene Gesellschaft, welche die Entfaltung unserer Natur im ganzen weiten Umfange, den der Culturbegriff umspannt, mehr und mehr sich vollziehen sieht, die allen Gliedern die vollkommenere Verwirklichung ihrer natürlichen Ziele im Diesseits ermöglicht und zugleich eine bessere natürliche Basis für die Erstrebung ihres ewigen Zieles darbietet.

8. Wenden wir endlich unsere Aufmerksamkeit den Bedenken zu, die vom nationalökonomischen Standpunkte aus sich gegen die evolutionistische Sociologie erheben. Da Gustave de Molinari derjenige Nationalökonom war, dessen entwicklungstheoretische Anschauungen wir ausführlicher darlegten, so müssen wir bei den folgenden kritischen Bemerkungen nun auch seine Lehre vorzugsweise ins Auge fassen.

Nach Molinari gibt es nur ein einziges höchstes, das ökonomische Leben der Menschen und damit die fortschreitende culturelle Entwicklung unseres ganzen Geschlechtes bestimmendes und regulirendes Gesetz: das Naturgesetz der Oekonomie der Kräfte, mit welchem das zweite Naturgesetz der Concurrenz aufs engste zusammenhängt.

Demgegenüber behaupten wir, daß jede Volkswirtschaft, welche kein höheres Gesetz kennt als das Gesetz der Oekonomie der Kräfte und das Gesetz der Concurrenz, nothwendig zu Grunde gehen muß. Der Beweis ist leicht.

Wenn das Gesetz der Oekonomie der Kräfte früher zu Raub und Todtschlag führte, so war es der Nutzen, der diese Form der Bethätigung unbedingt und unabweisbar forderte. Abermals der Nutzen ist es, welcher der evolutionistischen Doctrin zufolge der Concurrenz heutzutage eine mildere Gestalt verliehen hat. Aber ist denn in der That die Concurrenz in unsern Tagen immer so zart und rücksichtsvoll? Kann sie überhaupt die Mitbewerber schonen, wenn ihr der Nutzen das höchste Gesetz darstellt? Wo immer im Verkehr der Privaten oder der Völker die Brutalität ökonomischer wird als die Humanität, wo dasjenige, was selbst dem Rohesten jetzt noch als unmoralisch gilt, durch den Nutzen gefordert erscheint, da wird und kann es nicht ausgeschlossen bleiben — sofern man eben nur die Consequenzen der Molinarischen Lehre ganz und voll ziehen will —, daß die Naturgesetze — man beachte wohl: die „Naturgesetze" der Oekonomie der Kräfte und der Concurrenz — wiederum eine mehr barbarische Form annehmen. Demgegenüber fällt die Vertröstung, eine Rückbildung der Civilisation sei undenkbar, kaum ins Gewicht — um so weniger, als Molinari zugesteht, daß es auch unter seinen Zeitgenossen raubthierähnliche Individuen gebe, und er überdies der gegenwärtigen und zukünftigen politischen Oekonomie die Aufgabe einer Reform der jeweilig herrschenden moralischen Ideen, damit aber zugleich die Entscheidung über die Frage, was sittlich, was Civilisation sei, als Aufgabe zuweist. Findet es daher jemand mit Grund ökonomischer, seine weniger „tüchtigen" Concurrenten durch allerlei Machinationen, welche wir in unserer Einfalt heute noch als unmoralisch verwerfen, mit Weib und Kind ins Verderben zu stürzen, so wird die politische Oekonomie Molinaris uns belehren dürfen, daß unsere Anschauungen antiquirt sind, und daß, was ökonomisch ist, nicht als unsittlich gelten könne. Sie wird uns dabei hinweisen auf das bereits erwähnte Rencontre unserer Urahnen mit Mam-

muth und Höhlenbär[1]. Da nicht alle zumal genug Nahrung fanden, so erwogen die Concurrenten von ehedem, ob es nicht etwa nützlicher sei, einander todtzuschlagen oder aber mit größerer Anstrengung und Schwierigkeit den Unterhalt zu suchen. Das erstere erschien dem Gesetze der Oekonomie der Kräfte gemäß als das bessere. Denn wenn auch die Arbeit des Todtschlagens ein gewisses Opfer von Kräften verursachte, so war doch diese Mühe geringer als die dauernde und angespannte Thätigkeit, die nothwendig gewesen wäre, um trotz der begehrlichen Concurrenten genügende Nahrung zu finden.

An Stelle des Todtschlages ist heute der wirtschaftliche Ruin getreten. Diesen aber über den Concurrenten zu verhängen, dazu berechtigen, dazu zwingen dieselben „Naturgesetze", welche auch die erste Entwicklung des Menschengeschlechtes beherrschten. Jeder, der bei der Concurrenz sich als „schwächer" erweist, muß rettungslos dem Gesetz der Oekonomie der Kräfte geopfert werden. So lehrt Molinari in unzweideutiger Weise am Schlusse des ersten Kapitels (L'économie générale de la nature) seines Précis d'Économie Politique et de Morale[2]: Das Gesetz der Concurrenz ist in gewissem Sinne nur ein Corollarium des Gesetzes der Oekonomie der Kräfte, indem es die Schwächern als überflüssig beseitigt. Lediglich die Rücksicht auf eine mehr ökonomische Production dient dem-

[1] *Molinari*, Notions fondamentales p. 6.

[2] Paris 1893, p. 8: „... la loi de concurrence, qui n'est qu'un *corollaire* de la loi de l'économie des forces, *en ce qu'elle conserve les individus les plus forts*, c'est-à-dire les plus capables d'entretenir et de développer leurs forces vitales en échange de la moindre dépense, tout en limitant le contingent utile de chaque espèce. L'économie des forces, ou le principe de la moindre action, ainsi défini par Leibniz: Inutile fit per plura, quod fieri potest per pauciora, telle est, en dernière analyse, la loi qui préside au fonctionnement des espèces dans l'oeuvre que la nature leur a assignée et qui est leur raison d'être."

gemäß als Regulator der Concurrenz, nicht die Rücksicht auf das Gemeinwohl des Volkes, auf die Erhaltung der Mittelstände, die materielle, geistige, moralische Hebung des Arbeiterstandes. Auch die Moral kann keinen weitern Einspruch erheben, da ihre Forderungen ebenso wie das Gesetz der Concurrenz dem höhern Gesetze der Oekonomie der Kräfte sich unterordnen müssen. Der Leibnizsche Satz: Inutile fit per plura, quod fieri potest per pauciora, verwandelt sich also im Munde der liberalen Oekonomisten in jenen andern Satz von namenloser Grausamkeit: Inutile fit per *plures*, quod fieri potest per *pauciores*.

Man darf diesen Triumph der rücksichtslosen Selbstsucht, für welchen die evolutionistische Doctrin eine wissenschaftliche Unterlage, ja sogar eine in ihrem Sinne „moralische" Rechtfertigung bieten soll, niemals aus dem Auge verlieren, will man zu einer vollkommen adäquaten Würdigung des ökonomischen Liberalismus gelangen und insbesondere erkennen, wie weit jene Lehre von der richtigen Erfassung des Wesens der Volkswirtschaft sich entfernte. Von einem Zusammenwirken der Volks- und Standesgenossen zum Schutz der allen gemeinsamen Wohlfahrt ist da keine Rede. Jeder bleibt auf sich selbst gestellt, jeder kämpft nur für sein eigenes Interesse. Freien Vereinigungen redet auch Spencer das Wort, nicht aber obligatorischen, mit öffentlich-rechtlichen Befugnissen ausgestatteten Verbänden. In dieser frei wogenden Masse gibt es keine Schonung, keine Rettung, keinen Schutz für denjenigen, der gegen das Gesetz der Oekonomie der Kräfte verstößt. Er wird von der Concurrenz „überholt", d. h. ruinirt. Wenn freilich das Ueberholtwerden seitens eines mit allen Betriebsvortheilen ausgerüsteten und durch keine ethischen Vorurtheile behinderten Großkapitals ein derartig allgemeines wird, daß niemand mehr mitkommen kann, dann ist es bald auch mit der von den Evolutionisten so sehr gepriesenen absolut freien

industriellen Concurrenz zu Ende. Sie schließt nothwendig ebenfalls mit dem Monopole, wie einst die kriegerische Concurrenz. Ja in gewissem Sinne ist dieses industrielle Monopol des internationalen Großkapitals um vieles brutaler als das Monopol des im Kriege obsiegenden Barbarenstammes, insofern es nicht der Erhaltung eines Volkes, sondern der fortschreitenden Bereicherung einiger Individuen dienen soll.

Einen sehr wohlfeilen Trost bietet Molinari den falliten Producenten. Wenn dieselben ihren wirtschaftlichen Untergang auch nicht vermeiden konnten, so steht es doch in ihrer Macht, meint er, die Verluste zu vermindern, indem sie die bisherige Beschäftigung, die ihre Kraft überstieg, verlassen und eine andere, welche weniger Fähigkeiten oder Hilfsquellen fordert, ergreifen. Das ist leichter gerathen als gethan. Abgesehen von dem unaussprechlichen Weh und der tiefen Entmuthigung, welche den ökonomischen Ruin einer Familie begleiten, — können denn überhaupt z. B. die Handwerksmeister einer Branche, wenn sie durch das Großkapital zu Grunde concurrirt sind, so ohne weiteres ein anderes Handwerk betreiben? Und dann ist es eine falsche Voraussetzung, das Großkapital sei geneigt, aus reiner Selbstlosigkeit eine reiche Auswahl von Beschäftigungen übrig zu lassen. Nein, überall wo es nur möglich ist und Profit in Aussicht steht, dringt es ein; überall wirft das Größengesetz des Kapitals die schwächern Concurrenten nieder. Einem beträchtlichen Theil der aus ihrer Stellung Verdrängten jedenfalls blieb nichts übrig als Lohndienst oder Bettelstab.

Kurz, das „Ueberleben des Passenden" — die Parole der evolutionistischen Lehre —, das ist eben der Punkt, wo diese Theorie in den schroffsten Widerspruch tritt zu den Forderungen jeder *Volkswirtschaft*. Die Nationalökonomie muß das *ganze Volk* im Auge behalten; sie kann nicht, um das Maximum der productiven Entwicklung zu erlangen, zulassen,

daß einzelne Individuen den Ruin der Menge zum Piedestal ihrer eigenen Größe machen; sie kann nicht eine derartig freie Entfaltung der productiven, damit aber auch der destructiven Kräfte wünschen, daß schließlich nur die wenigen im Concurrenzkampf Ueberlebenden sich allein an den reichen Früchten einer Production, die für alle bestimmt ist und für alle genügen würde, ganz und voll erfreuen dürfen. Mit einem Worte: die Volkswirtschaft kann nicht gestatten, daß das Volk zu Grunde geht und nur einige wenige ungeheure Reichthümer aufhäufen.

Und dieses Naturgesetz der Oekonomie der Kräfte, dieses Naturgesetz der Concurrenz, Gesetze, die beide zum Ruin der Volkswirtschaft führen müssen, diese selben Gesetze wären nun bestimmt, die Menschheit bis zu den höchsten Höhen der Cultur zu geleiten? Gesetze, welche in ihrer brutalen „naturgesetzlichen" Geltung Menschen und Völker zermalmen, das sollen die Entwicklungsgesetze der Menschheit sein? Nie und nimmer. Man mag mit uns an eine allweise und allgütige Vorsehung glauben, welche die Geschicke der Menschheit lenkt und in allmählich voranschreitender Evolution die Herrschaft des Königs der Schöpfung über diese Welt — als einen Bestandtheil seiner natürlichen Gottähnlichkeit — zu immer höherer Entfaltung bringt, oder man mag mit einem von atheistischem Wahne umnachteten Geiste das Problem der menschheitlichen Entwicklung lösen wollen: die *Ursachen* des *Verderbens* für die einzelnen *Bestandtheile* unserer Gattung können nicht die *Gesetze* des *Fortschrittes* für das *Ganze* der Menschheit sein. Die Größe des menschlichen Geschlechtes, aufgebaut auf den Ruinen der Völker und den Gräbern der Schwachen, das ist ein so offenbarer Widerspruch, daß er allein genügt, um die Haltlosigkeit des ganzen modernen Evolutionismus sofort klar erkennen zu lassen.

9. Aber, so entgegnet man uns, wird denn etwa die Nationalökonomie das Gesetz der Oekonomie der Kräfte miß-

achten, wird sie eine unnütze Vergeudung von Stoff und Kraft billigen wollen, statt überall die größten Erfolge mit den geringsten Opfern anzustreben? Keineswegs! Das Gesetz der Oekonomie der Kräfte, oder wie andere sich ausdrücken: *das ökonomische Princip*, stellt in der That eine Regel dar, welche in jeder guten Oekonomie und darum auch in einer guten Nationalökonomie beachtet werden muß. Aber es ist weder das höchste noch ein absolutes Gesetz. Nicht das *höchste* Gesetz, weil über dem Nutzen die sittliche Ordnung steht, und weil der materielle Vortheil einer Gruppe von Individuen seine Berechtigung verliert, sobald und soweit er in Widerspruch tritt zu dem allgemeinen Zwecke der staatlichen Gesellschaft. Ferner kein *absolutes*, sondern ein relatives Gesetz, da es sich hier nicht um ein „Naturgesetz" mit für alle Fälle genau bestimmtem Inhalte, sondern um eine bloße Regel der Klugheit, der praktischen Vernunft handelt, welche empfiehlt, die einem gegebenen Zwecke entsprechenden Mittel zu wählen und anzuwenden. Welches aber in dem einzelnen Falle die besten Mittel sind, das hängt von dem jedesmaligen Ziele ab, das man ins Auge faßt, und über jenes Ziel belehrt uns die Regel der praktischen Vernunft für sich allein noch nicht. Betrachtet jemand mit dem liberalen Oekonomismus eine möglichst große Steigerung der Sachgüterproduction als höchstes Ziel der Volkswirtschaft, so wird er manches vom Standpunkte des ökonomischen Princips aus billigen, was für das Glück und den allgemeinen Wohlstand des Volkes verderblich zu werden vermag. Die privatwirtschaftlich vortheilhafteste und am meisten ökonomische Production kann volkswirtschaftlich unter Umständen die kostspieligste sein. Die Volkswirtschaft rechnet eben nicht mit bloßen Kapitalsummen und Productenquanten, sondern vor allem mit den *Menschen*, und hier wieder ganz besonders mit *wirtschaftlich selbständigen* Existenzen. Darum sagten wir, man müsse das ökonomische Princip als

ein relatives Princip behandeln und in seiner Beurtheilung und Anwendung vor allem nach dem *Ziele* fragen, das man im Auge hat.

Das Princip als solches fordert nur ganz allgemein die Erstrebung der größten Erfolge mit den geringsten Opfern. Der Mensch aber wird, wie gesagt, von diesem Princip nicht „naturgesetzlich" beherrscht und bezwungen, sondern die Leitung der Vernunft ist es, der er sich frei überläßt, wenn er dasselbe zur richtigen Anwendung bringt. Die Vertreter einer concreten Volkswirtschaft werden daher bei jeder größern Oekonomisirung der Production im stande und berechtigt sein, zunächst einen Vergleich zu ziehen zwischen dem wirklichen Vortheile, welchen der „technische Fortschritt" der Gesamtheit bringt, und andererseits den Opfern, die er dem ganzen Volke kostet. Die Volkswirtschaft verzichtet dabei nicht auf die Vertiefung und Erweiterung der Hilfsquellen des Landes, auf den Nutzen einer mehr ökonomischen Production; sie ist keine Feindin eines lebhaften Verkehrslebens und des technischen Fortschrittes. Im Gegentheile wünscht und befördert sie dieselben, weil und soweit sie eine wirtschaftliche Stärkung der Nation, eine billigere und bessere Versorgung des Volkes mit nützlichen Dingen bewirken können. Bei all diesem bestimmen sie aber höhere Rücksichten. Ueber dem Nutzen Einzelner steht der Nutzen der Gesamtheit, über dem ökonomischen Princip das *nationalökonomische Princip*: die größte und zugleich allgemeinste Volkswohlfahrt mit den geringsten Opfern zu erreichen. Es wäre thöricht und gewissenlos, den allgemeinen materiellen Wohlstand, das wahre *Ziel* der Volkswirtschaft, dem technischen Fortschritt und der Concurrenz, die nur als *Mittel* des Volkswohlstandes in Betracht kommen, opfern zu wollen, das eigene Volk zu Grunde gehen zu lassen, damit die „menschliche Gattung" angeblich eine höhere Stufe der Entwicklung ersteige.

Ist nun aber das „Gesetz der Oekonomie der Kräfte" kein Naturgesetz, dem die Volkswirtschaft sich bedingungslos unterordnen müßte, so kann auch das „Gesetz der Concurrenz" keine absolute Geltung oder Berücksichtigung für sich in Anspruch nehmen. Molinari wird dem um so weniger widersprechen dürfen, da er selbst, wie oben ausgeführt wurde, das Gesetz der Concurrenz lediglich als eine Folgerung und Anwendung des Gesetzes der Oekonomie der Kräfte bezeichnet. Es unterliegt demnach auch das Gesetz der Concurrenz, nationalökonomisch betrachtet, genau derselben Beschränkung wie das Gesetz der Oekonomie der Kräfte. In einer Form, in welcher die Concurrenz dem allgemeinen Volkswohl nützt, da ist sie berechtigt; und umgekehrt, soweit sie schadet, soll sie auch nicht um ihrer selbst willen zur Geltung kommen.

10. Was von der Regelung der Concurrenz im allgemeinen gilt, das trifft insbesondere zu mit Rücksicht auf die Concurrenz des Auslandes.

Der doctrinäre Liberalismus stellt mit Vorliebe das Protectionssystem in seiner extremsten, unverständigen, einseitigen Durchführung dar und hat es natürlich dann sehr leicht, dieses System zu bekämpfen. Allein den Mißbrauch der Protection wollen wir ja auch nicht, keine totale Absperrung, keine zwecklose Behinderung des Verkehrs, sondern nur die Regelung des Einflusses der internationalen Concurrenz nach Maßgabe eines ganz bestimmten Zieles, nämlich der Erhaltung einer möglichst großen Zahl wirtschaftlich selbständiger Existenzen innerhalb einer gegebenen Volkswirtschaft.

Wäre es richtig, was die Verfechter der Handelsfreiheit stillschweigend voraussetzen, würde die internationale Concurrenz stets nur den Erfolg haben, den technischen Productionsproceß zum wahren Vortheile aller Betheiligten zu fördern und zu vervollkommnen, dann gäbe es überhaupt weder in der Theorie noch in der Praxis einen Gegensatz zwischen

Handelsfreiheit und Protection. Kaum dürfte ja eine Nation dauernd dem materiellen Fortschritt und ihrer eigenen Beglückung Widerstand leisten wollen. Aber die Supposition der liberalen Theoretiker ist falsch: der internationale Handel hat nicht nur Licht-, sondern auch Schattenseiten. Die vollkommen freie internationale Concurrenz wirkt in vielen Fällen durchaus nicht fördernd auf das Ganze einer Volkswirtschaft. Namentlich wird die Volkswirtschaft schwer geschädigt, wenn ein Land im einseitigen Interesse seiner für den Export arbeitenden Industrie dem Princip der absoluten Handelsfreiheit gehuldigt und blühende inländische Productionszweige der ausländischen Concurrenz geopfert hat. Die Folge muß sein, daß jenes Land schließlich auf den Import auch solcher Producte angewiesen ist, die ganz wohl im Inlande hätten producirt werden können. Dazu kommt, daß der Import die Consumenten des Inlandes keineswegs jederzeit mit den besten und nützlichsten Dingen versorgt, sondern auch minderwerthige und schädliche Waren ins Land bringen kann. Die Hauptsache aber bleibt jedenfalls, wie bereits erwähnt, der Untergang zahlreicher Producenten, welche der ausländischen Concurrenz nicht gewachsen sind. Es besteht eben auf manchen Gebieten zeitweilig oder dauernd ein Unterschied zwischen den Productionsbedingungen der verschiedenen Länder, der nicht durch den bloßen guten Willen, durch persönliche Tüchtigkeit oder Fleiß der Producenten, nicht durch die Einführung technischer oder sonstiger Verbesserungen ohne weiteres und sofort beseitigt werden kann. Wird hier der ausländischen Concurrenz gar kein Hinderniß in den Weg gelegt, so ist damit das Verderben der in Frage stehenden inländischen Producenten besiegelt.

Dürfen die eventuellen Nachtheile des Auslandshandels nicht übersehen werden, so kann andererseits ebensowenig bestritten werden, daß der in den richtigen Schranken sich voll-

ziehende Handelsverkehr mit auswärtigen Nationen ein hochbedeutsames Mittel ist für die Entwicklung der nationalen Wohlfahrt. Der internationale Handelsverkehr bringt manche nützliche Waren ins Land, auf welche dessen Bewohner ohne denselben verzichten müßten. Ja es kann geschehen, daß der Auslandshandel für ein Volk geradezu unentbehrlich wird, sofern er es mit nothwendigen Gütern versorgt, für deren Herstellung die inländische Production nicht ausreichen würde. Andererseits bietet der internationale Handelsverkehr die erwünschte Gelegenheit, den Ueberfluß der einheimischen Producte ans Ausland abzusetzen; es können auch die inländischen Betriebe vergrößert, vielleicht neue Productionszweige eingeführt und im Inlande localisirt werden, wobei dann die natürlichen Hilfsquellen und Eigenschaften des Territoriums und der Bevölkerung zur vollern Geltung gelangen. Schließlich darf nicht unerwähnt bleiben, daß der internationale Handelsverkehr einen Austausch geistiger Güter zwischen den verschiedenen Nationen vermittelt, Cultur und Civilisation zu verbreiten vermag, neue und kräftige Impulse für den Fortschritt auf allen Gebieten gewährt. Dazu kommt in politischer Beziehung, daß in der That die Interessengemeinschaft der im Handelsverkehr verbundenen Nationen eine Garantie für die Erhaltung des Friedens zu bieten im stande ist. Freilich hat die Sache auch ihre Kehrseite. Schlechte Sitten werden nicht minder importirt als die guten. Und dann birgt der ausländische Handel hinwiederum die Gefahr kriegerischer Verwicklungen in sich bei der naturgemäßen Eifersucht gegen neue Mitbewerber auf dem Weltmarkte, gegen die Concurrenten in der Kolonialpolitik u. s. w.

Kurz, wir verkennen durchaus nicht die großen Vortheile des internationalen Handelsverkehrs. Aber weil der Außenhandel nicht nur Vortheile gewährt, sondern ebensowohl eine Volkswirtschaft schwer schädigen kann, darum verwerfen wir

jede Theorie als irrig und verderblich, welche die absolute Handelsfreiheit zum Princip oder zu einem Naturgesetz der culturellen Entwicklung machen will. Absolut ist nur die Pflicht der Autorität in einem staatlich organisirten Volke, nach Kräften das Gemeinwohl zu fördern und alle Schäden fern zu halten. Freiheit und Protectivsystem dagegen sind keine absoluten Forderungen, sondern wesentlich relativ und hypothetisch. Die Richtigkeit und die Grenzen ihrer Anwendung bleiben überall von Bedingungen und Umständen abhängig. Die zum Schutz des nationalen Wohles berufenen Factoren sollen ihre Vernunft gebrauchen, die Vortheile und Nachtheile für jeden Fall nach den jeweilig gegebenen Verhältnissen abwägen und danach die Entscheidung treffen, wie weit dem internationalen Handelsverkehr Freiheit zu gewähren ist, welche Schranken ihm gezogen werden müssen. Ihre Freundschaft für fremde Nationen und die internationale Brüderlichkeit wird sie dabei ebensowenig bestimmen, das Wohl des eigenen Volkes zu opfern, damit andere Völker sich bereichern, wie auch kein mißverstandener und engherziger Patriotismus sie abhalten darf, das Gute, was das Ausland bietet, anzuerkennen und zum Nutzen der Nation zu verwerthen. Würde es dagegen nach Molinaris Wunsch gehen, so müßte man die beiden Naturgesetze der Oekonomie der Kräfte und der Concurrenz völlig unbehindert wirken, d. h. eventuell die inländische von der ausländischen Production zu Tode concurriren lassen. Es bleibt dann ja immer noch der einheimischen Industrie anheimgegeben — so lautet der Trost —, sich andern Industriezweigen zuzuwenden, mit denen sie vielleicht mehr Glück haben wird. Allein das geht auch bei ganzen Industriezweigen wie bei dem einzelnen ruinirten Handwerker in der Praxis nicht so leicht und so schnell, wie der liberale Theoretiker seine Rathschläge niederschreibt. Stets begleitet jeden dieser Uebergänge namenloses Elend ganzer Gruppen der Bevölkerung,

meist das Hinabsinken vieler bis dahin selbständigen Existenzen ins Proletariat und für dieses selbst eine Periode der äußersten Noth. Und dann, welcher Industriezweig bietet die Garantie, daß er nicht in kurzer Zeit abermals der Weltconcurrenz zum Opfer fällt? Ein ganzes Volk kann sich doch schließlich nicht allein mit der Fabrikation von Korkpfropfen und Schwefelhölzern beschäftigen! Vielleicht würde es auch noch bald auf diesem letzten Felde seiner Thätigkeit von andern überflügelt werden und dann über nichts mehr verfügen, was es zum Eintausch der Auslandswaren verwenden könnte. Die Lehre von der absoluten Handelsfreiheit ist eben ein Extrem und führt, wie alle Einseitigkeit, theoretisch und praktisch zu Absurditäten. Würde man ihr überall in der Welt folgen, so müßte die Civilisation zu Grunde gehen. Das Protectionssystem dagegen schützt die einzelnen Völker je nach ihren speciellen Bedürfnissen. Es acceptirt alle Fortschritte und alle Gaben des Auslandes, welche zum wahren Gemeinwohl der Nation dienen können. Keine engherzige Absperrung will dieses System; indem es aber verhindert, daß die ausländische Concurrenz wie eine vis maior über den nationalen Wohlstand vernichtend hereinbricht, fördert es die gesunde Entwicklung gerade dadurch, daß es dieselbe in ruhigere Bahnen verweist.

Allein Molinari ist so sehr in seiner Lehre von der freien internationalen Concurrenz als einem natürlichen Entwicklungsgesetz der Menschheit befangen, daß er es für ein Unrecht hält, der ausländischen Industrie, die billiger producirt, irgendwie durch Zollschranken den Markt zu verengern: das Protectionssystem legt den Consumenten höhere Preise auf, als sie zahlen müßten, wenn der Import vom Auslande her frei bliebe. Also widerspricht dasselbe, so meint er, auch dem Gemeinwohl jeder einzelnen Nation.

Wäre die Billigkeit der Consumtion das höchste volks-

wirtschaftliche Gut, so hätte Molinari Hoffnung, daß seinem Einwande eine größere Bedeutung beigemessen werden dürfte. Allein höher als die Billigkeit der Consumtion steht der Wohlstand und die Kaufkraft der breiten Massen des Volkes. Einem verarmten Volke ist auch das billigste Auslandsproduct noch zu theuer. Das Volk wird aber, zum großen Theil wenigstens, verarmen, wenn seine Production gar keinen Schutz findet gegen eine übermächtige Concurrenz des Auslandes. — Dazu kommt, daß die inländischen Consumenten, welche nach den billigern Erzeugnissen des Auslandes verlangen, meist auch Producenten sind und als solche selbst ein persönliches Interesse haben an der Erhaltung eines sichern inländischen Marktes mit kaufkräftiger Nachfrage. Wie aber soll diese kaufkräftige Nachfrage bewahrt werden können, sofern wichtige Zweige der vaterländischen Production im Kampf mit den ausländischen Rivalen unterlegen sind? — Wenn ferner die inländischen Consumenten den durch den Welthandel bedrängten Betriebszweigen des Vaterlandes keinen wirksamen Schutz gönnen wollen, so verlieren sie selbstverständlich auch den Anspruch auf Schutz ihrer eigenen Production für den Fall, daß einmal die ausländische Concurrenz auf dem freien Weltmarkt sie überflügeln sollte. Was wird es ihnen dann nutzen, eine Zeitlang mit Rücksicht auf einzelne Artikel einer billigern Consumtion sich zu erfreuen, hierfür aber die inländischen Consumenten ihrer eigenen Producte dem mißverstandenen Selbstinteresse bezw. den fremden Producenten geopfert zu haben? Und wer garantirt ihnen endlich, daß die in der Weltconcurrenz Obsiegenden ihre Erzeugnisse dann noch ebenso billig verkaufen werden wie zur Zeit, als es galt, Mitbewerber aus dem Felde zu schlagen?

Es ist also thöricht, ohne weiteres und unbedingt in der billigern Consumtion einen stets und überall siegreichen Grund für die absolute Handelsfreiheit zu erblicken. Vielmehr können

Fälle eintreten, wo Rücksichten des Gesamtwohles auf den billigern Import zu verzichten zwingen. Die in vorzüglicher deutscher Bearbeitung erschienene, durch Gediegenheit und kluges Maßhalten gleich ausgezeichnete Political Economy von Charles Devas bezeichnet kurz und treffend die hauptsächlichsten Fälle, in denen trotz größerer Billigkeit der Auslandsproducte eine Beschränkung der Einfuhr dem nationalen Gemeininteresse entspricht [1]:

Das Protectionssystem, welches ausländische Producte durch Zölle vertheuert, kann dazu dienen, die Erzeugung derselben Producte im Inlande hervorzurufen und zu stärken, wenn nämlich das Inland über die natürlichen Voraussetzungen und demnach über die natürliche Möglichkeit einer solchen Production verfügt. Die im Inlande vorhandenen productiven Kräfte werden dadurch nutzbar gemacht bezw. besser und fruchtbarer verwerthet.

Sodann schützt das Protectionssystem die im Lande vorhandenen Productionszweige, deren Fortbestehen als Forderung des allgemeinen Wohles erscheint. Dieser Schutz dürfte aber namentlich in folgenden drei Fällen am Platze sein: Einmal, wenn der Import die guten einheimischen Producte in größerem Umfange durch zwar billige und äußerlich gefällige, aber doch schlechte ausländische Waren verdrängt und somit nur scheinbar nutzt, thatsächlich jedoch die Consumenten und die ganze Volkswirtschaft schädigt. — Ferner, wenn die Vortheile, deren sich das Ausland mit Rücksicht auf die Production gewisser Güter erfreut, nur zeitweilige, vorübergehende sind. Würde man in diesem Falle einen wichtigen und lebensfähigen inländischen Productionszweig der Handelsfreiheit zum

[1] Grundsätze der Volkswirtschaftslehre von Charles S. Devas, übersetzt und bearbeitet von Dr. Walter Kämpfe (Freiburg 1896) S. 217 ff.

Opfer bringen, so dürfte die später wieder nothwendig werdende Aufrichtung desselben — sofern sie überhaupt noch möglich — mit unvergleichlich größern Kosten bewirkt werden müssen, als der Vortheil betrug, den der Import billiger Producte zeitweilig gewährte. — Endlich wird der Schutz inländischer Betriebszweige selbst in der Voraussetzung, daß die Productionsbedingungen des Auslandes nicht bloß vorübergehend, sondern dauernd günstigere sind, als nothwendig erscheinen, wenn das Inland keinen für die öffentliche Wohlfahrt gleich vortheilhaften Productionszweig an die Stelle des durch den Import bedrohten setzen kann. „So ist es z. B. gerechtfertigt," sagt Devas-Kämpfe[1], „daß die Regierungen von Oesterreich und Frankreich die Weinproduction durch Schutzzölle schirmen, da der dem Weinbau dienende Grund und Boden bei anderweitiger Verwendung nicht den entsprechenden Ertrag liefern könnte, und da es nicht wahrscheinlich ist, daß infolge der durch den Genuß der billigern ausländischen Weine erzielten Ersparungen und mit Hilfe der verfügbar werdenden Arbeitskräfte in Frankreich an die Stelle der Production der minderwerthigen, durch die italienische und spanische Concurrenz bedrohten Weinsorten neue, in gleichem Grade einträgliche Productionszweige treten würden."

Aber selbst in dem Falle, daß die dauernde Erschwerung der Einfuhr ausländischer Producte mit dem Gemeinwohle unverträglich wäre, weil einerseits durch billigere Consumtion bedeutende Ersparungen gemacht werden und andererseits die frei werdenden Arbeitskräfte einträglichere Verwendung finden können, wird ein mäßiger und entsprechender Schutzzoll wenigstens zeitweilig die Bedeutung und Wirkung haben, daß ein allzu plötzlicher Uebergang in den neuen Zustand verhindert wird und

[1] A. a. O. S. 220.

die frei werdenden Arbeitskräfte Zeit gewinnen, um allmählich zu neuen Beschäftigungen überzugehen.

11. Besondere Beachtung fordert noch die Art und Weise, wie Molinari nach dem Vorgange Spencers u. a. die evolutionistische Theorie benutzt zur Begründung der absoluten Freiheit des internationalen Handelsverkehrs. Nicht so sehr ökonomischen Vorurtheilen als dem Kriegszustande verdankt ihm zufolge das Protectivsystem seine Entstehung. Man mußte die einzelne Nation vom Auslande unabhängig machen, indem man alle wesentlichen Zweige der Production, insbesondere diejenigen, welche für die nothwendigen Lebensmittel und die Bewaffnung sorgen, im Inlande selbst sich entwickeln ließ. „Denn wenn die beständig der Kriegsgefahr ausgesetzten Nationen die Unklugheit begangen hätten, im Auslande zu kaufen, statt selbst die für ihren Unterhalt und ihre Vertheidigung nothwendigen Artikel zu produciren, so würde die mit dem Kriege naturgemäß verbundene Unterbrechung der Handelsbeziehungen nicht verfehlt haben, ihre Ernährung und Sicherheit in Frage zu stellen." [1] Wir könnten daraufhin Molinari entgegenhalten, daß hiernach die Forderung einer absoluten Handelsfreiheit jedenfalls noch verfrüht sei, da in der Gegenwart und wohl auch in der nächsten Zukunft die Gefahr des Krieges selbst für die höchstcivilisirten Nationen keineswegs ausgeschlossen bleibe. Allein Molinari ist unverbesserlicher Optimist. Ihm zufolge hat die industrielle Concurrenz die kriegerische bereits abgelöst und die Zeit des ewigen Friedens naht für die Menschheit heran, weil der Krieg heute nicht mehr rentirt.

Gewiß, der Krieg wird in Zukunft vielleicht mehr kosten, als er einträgt. Sehen wir ab von den unberechenbaren Verlusten an Menschenleben und Menschenglück, fassen

[1] Vgl. *Molinari*, Notions fondamentales p. 30 s.

wir nur die materielle Seite der Sache ins Auge, so ist es offenbar, daß die Lasten des Militarismus in Friedenszeiten, die furchtbaren Schlachten der Zukunft mit der modernen Waffenrüstung, die periodischen Krisen bei Gefährdung des Friedens, die enorme Schädigung von Handel und Industrie durch den Krieg selbst, der Ruin, der sich nothwendig an eine eventuelle Niederlage anschließt, — nachgerade die Völker mit einem wahren Abscheu vor dem Kriege erfüllen müssen. Wir würden diese Wendung der Dinge vor allem aus Gründen der christlichen Humanität begrüßen. Allein der Krieg entstammt nicht immer einer ruhigen Abwägung von Nutzen und Schaden, sondern sehr häufig dem Einfluß mächtiger Leidenschaften, welche wirkliche oder vermeintliche Interessen, erlittenes Unrecht u. s. w. in einem eigenartigen, oft trügerischen Lichte erscheinen lassen, derart, daß die Rücksicht auf Menschlichkeit und die Furcht vor dem eigenen Verderben ihre Wirkung mehr oder minder verlieren. Solange die Leidenschaften nicht aufhören, wagen wir daher nicht, die vollständige Beseitigung des Krieges zu erhoffen und in dem ewigen Frieden etwas anderes zu erblicken als eine schöne Utopie. Was wir mit fortschreitender Civilisation höchstens erreichen werden, das ist die Beschränkung des Krieges und der Kriegsrüstungen, vielleicht auch die Erledigung mancher Streitfälle durch ein internationales Schiedsgericht.

Die Forderung der allgemeinen und absoluten Handelsfreiheit ist also nicht bloß verfrüht, sondern mit Rücksicht auf die auch in Zukunft fortdauernde Kriegsgefahr unberechtigt. Mag immerhin die Solidarität der Interessen zwischen den merkantil verbundenen Ländern eine politische Annäherung derselben begünstigen, — die Aufhebung jeder Kriegsgefahr kann von jener Interessengemeinschaft kaum erwartet werden. Es bekundet eine gewisse Naivetät, wenn Molinari z. B. meint, die Nationen, welche Nahrungsmittel an England liefern und

dafür dessen Industrieproducte eintauschen, würden jeden Versuch einer Blockade der britannischen Inseln mit bewaffneter Hand unmöglich machen, um einen Handel zu erhalten, von welchem bei ihnen die Existenz mehrerer Millionen Individuen abhängt. Wie, wenn nun die diplomatische Interception mißglückte und nichts die England feindlichen Mächte von der Ausführung ihres Planes abhalten könnte? Die Anzahl Schiffe, welche die mit England durch Interessensolidarität verbundenen Länder dem blockirten Großbritannien zu Hilfe senden würden, dürften vielleicht nur zum Begräbniß der inzwischen verhungerten Söhne Albions zeitig genug eintreffen. Das vereinigte Königreich glaubt jedenfalls besser daran zu thun, durch den weitern Ausbau seiner Flotte sich gegen die Gefahr einer Blockade zu schützen, als die auf seinem internationalen Handel beruhende solidarische Verbindung mit andern Völkern zur Grundlage seiner politischen Sicherheit und nationalen Selbständigkeit zu machen. Uebrigens ist es unzulässig, bei Empfehlung der Handelsfreiheit sich auf Englands Beispiel zu berufen. Was für England mit seiner bevorzugten geographischen Lage, bei der Eigenart seiner kolonialen, industriellen und merkantilen Entwicklung bis zu einem gewissen Grade richtig war, das gilt nicht in gleicher Weise für alle andern Nationen. Ganz besonders zu beachten bleibt hierbei auch, daß England seine dominirende Stellung auf dem Weltmarkte lange Zeit nicht bloß der eigenen Vorzüge wegen, sondern auch deshalb behaupten konnte, weil es wenige Competenten vorfand und dieser wenigen noch sich geschickt — nicht immer gerade mit den besten Mitteln — zu entledigen wußte. Heute ist die Lage Englands eine bedeutend schwierigere. Der auswärtige Markt verengert sich infolge des Aufblühens eigener Industrien in vielen Ländern, die zum Theil ebenfalls für den Export produciren. Auch bei dem Versuche, sich den afrikanischen Markt für die Zukunft zu

sichern, findet Englands Kolonialpolitik überall Competenten vor. Die industrielle Concurrenz auf dem Weltmarkte und die Interessengegensätze bei den kolonialen Bestrebungen der verschiedenen Länder aber bieten häufigen Anlaß zu gegenseitiger Mißstimmung und Feindseligkeit, so daß wir in dem heute so gesteigerten internationalen Wettbewerb weit eher eine Ursache der kriegerischen Concurrenz, als mit Molinari das Ende derselben erblicken können. Schließlich muß noch erwähnt werden, daß Englands wirtschaftliche Verhältnisse keineswegs durchweg als mustergiltige betrachtet werden können. Man entsetzt sich förmlich, wenn man z. B. die statistischen Untersuchungen über die Lebensverhältnisse der Bewohner Londons beachtet, wie sie von Charles Booth und andern[1] veröffentlicht wurden. In vollständigem Elende leben 31 Procent der Bevölkerung. 52 Procent gehören der regelmäßig beschäftigten arbeitenden Klasse an. Die mittlern und obern Klassen werden von nur 17 Procent gebildet. Der Bauernstand Englands ist vernichtet. In der Royal Agricultural Society klagte D. Völker bei Gelegenheit der Monatsversammlung am 1. April 1896, daß bei dem immer mehr um sich greifenden Handel mit importirtem Fleische nun auch der englische Fleischhauer das Schicksal des englischen Bauernstandes zu theilen beginne. Was verschlägt's? wird Molinari erwidern. Auf dem Weltmarkte, wo alle Nationen mit dem Angebot ihrer Producte concurriren, werden eben diejenigen über ihre Rivalen siegen, die am billigsten produciren. So verlangen es die Naturgesetze der culturellen Entwicklung: das Gesetz der Oekonomie der Kräfte und das Gesetz der Concurrenz. —

12. Wir wollen zum Schlusse noch einmal in kurzer

[1] Labour and Life of the people. London 1891. — Vgl. „Wirtschaftspolitische Blätter", Beiblatt zu Nr. 130 des Wiener „Vaterland" 1896, S. 1 u. 4.

Uebersicht die Hauptmomente unserer Beweisführung zusammenfassen. Das zeigt am besten, welche Bewandtniß es mit jenen „Naturgesetzen der Entwicklung" hat.

Es wurde zunächst darauf hingewiesen, daß die Voraussetzungen der evolutionistischen Theorie völlig irrige sind. Der Darwinismus ist eine unbewiesene Hypothese, und „immer schärfer ertönt", wie der Königsberger Professor Dr. Ernst Koken[1] sagt, „der Widerspruch gegen die Annahme desselben". Auf der darwinistischen Hypothese aber gründet die ganze prähistorische Entwicklungsträumerei. Die directen historischen Zeugnisse über die ältesten Zeiten stehen im Widerspruch mit den Phantastereien des Prähistorismus. In seinen indirecten Schlußfolgerungen aber, aus den Verhältnissen der heutigen sogen. „Naturvölker" auf die Urzustände des Menschengeschlechtes, wird jeder des logischen Denkens irgendwie Kundige nichts anderes als eine grandiose Mystification erkennen.

Ist die Evolutionstheorie auf äußerst schwachen, ja unhaltbaren Voraussetzungen aufgebaut, so krankt sie nicht minder, wie wir ausführten, an zahlreichen innern Widersprüchen. Der Mensch soll wesentlich verschieden vom Thiere sein und doch zugleich vom Thiere oder aus einem vollkommen thierähnlichen Zustande seinen Ursprung genommen haben. Die Evolution kann aber nur accidentelle Aenderungen bewirken, keinen Wesensunterschied begründen. Ferner ist es lächerlich, einerseits den Menschen als wesentlich, durch seine productiven Kräfte, über die ganze materielle Welt erhaben zu preisen und andererseits die höchsten menschheitlichen Entwicklungsgesetze mit den Evolutionsgesetzen des Pflanzen- und Thierreiches zu identificiren. Man erinnere sich sodann, wie die evolutionistische Theorie die Idee des Organismus in ihrer „biologischen" An-

[1] Die Vorwelt und ihre Entwicklungsgeschichte (Leipzig 1893), Schlußkapitel.

wendung auf die Gesellschaft einerseits überspannt, andererseits durch ihre Entwicklungsgesetze (Kampf ums Dasein u. dgl.) wiederum kläglich preisgibt.

So konnte diese in ihren Voraussetzungen irrige, in sich selbst widerspruchsvolle Lehre nur zu praktisch und theoretisch *absurden Consequenzen* verleiten. Zunächst führen die angeblichen „Naturgesetze der culturellen Entwicklung" naturgemäß zur vollendeten Auflösung der Volkswirtschaft. Das Band, welches die Bürger eines Staates zur Einheit verbindet, das pflichtmäßige Zusammenwirken zur Erreichung, Bewahrung und Vervollkommnung des bürgerlichen Gemeinwohles, wird schnöde zerrissen. Der Staatsbürger erscheint nur mehr als Weltbürger. Die Begriffe Nation, staatliche Gesellschaft, Nationalökonomie verflüchtigen sich. Der Einzelne steht unmittelbar der ganzen Welt gegenüber, schutzlos und schrankenlos, einzig bedacht auf seinen Vortheil. Die pflichtmäßige Solidarität zwischen den Gliedern derselben Nation tritt zurück hinter der internationalen Interessensolidarität[1]. Glauben diese liberalen Theoretiker thatsächlich bereits an eine einzige, die Welt umfassende Republik, mit einem einzigen Gemeinwohl als Zweck des Allstaates, oder halten sie fest an der Selbständigkeit ihrer Nation und ihres Staates? In letzterem Falle gibt es für jeden Staat ein besonderes Gemeinwohl, steht die Solidarität der Staatsbürger untereinander weit höher als die internationale Solidarität, welche durch den Welthandel begründet wird, weil eben die staatliche Gesellschaft eine viel engere, festere, höhere Gesellschaft ist als das, was man Menschheitsgesellschaft zu nennen pflegt.

Die *Auflösung der Volkswirtschaft* aber schließt in sich den *Ruin der Völker*. Eine Theorie, welche das

[1] Vgl. *Molinari*, Précis d'Économie politique et de Morale p. 248 s.

ökonomische Princip, die Billigkeit der Producte und der Production, zum höchsten Gesetz der Volkswirtschaft macht und jede Schranke der Concurrenz beseitigen will, eine Lehre, die es offen ausspricht, daß das Ueberleben des Passenden Endziel der Culturentwicklung sei, welche dem heutigen Mittelstande jede Existenzberechtigung entzieht, weil er im internationalen Wettbewerbe zu ungelenk ist, ein wirtschaftliches System, das schließlich nur noch mit Hochfinanz, Großkapital und dienstbaren Proletariern rechnen kann, — das hat auch nicht eine blasse Idee von dem, was Glück und Wohlstand der Völker heißen will. Es bedeutet trotz allen entgegenstehenden Versicherungen und Zukunftsbildern nur die Rückkehr zu den brutalsten Formen der Concurrenz. Die „überlebenden" merkantilen Raubnationen aber würden schließlich mit den Waffen in der Hand sich vertheidigen müssen gegen die unglücklichen, verzweifelnden Völker, deren Wohlstand sie vernichtet haben. Das Ende vom Liede wäre internationaler Todtschlag und völliges Versinken der Menschheit in Barbarei.

Die moderne Evolutionstheorie auf darwinistischer Unterlage erweist sich also als gänzlich impotent für die Feststellung der Entwicklungsgesetze des menschlichen Geschlechtes. Gesetze, welche die einzelnen Nationen, die Bestandtheile der Menschheit, ins Verderben stürzen, können nicht die fortschreitende Evolution der ganzen Menschengattung erklären. Ferner ist es absolut ausgeschlossen, daß die Entwicklung unseres Geschlechtes von Gesetzen beherrscht werde, welche dem Staatszwecke, der pflichtmäßigen Solidarität der Staatsbürger, den im natürlichen Rechte begründeten Aufgaben der Staatsgewalt schnurstracks zuwiderlaufen. Solche Entwicklungsgesetze existiren lediglich in der Phantasie ihrer Erfinder.

Viertes Kapitel.

Theorie oder Wahrheit?

1. Rückblick auf das Evangelium der Selbstsucht.

1. Tief beschämend für uns am Ende des 19. Jahrhunderts ist die Nothwendigkeit des Nachweises, daß der Mensch sich wesentlich vom Thiere unterscheidet, daß er einen unsterblichen Geist besitzt, daß auch der Erste unseres Geschlechtes sogleich als König der Schöpfung, als Gottes Ebenbild auf dem Plane erschien. Wie hoch erhaben steht doch die christliche Wahrheit über der liberalen Theorie! Wohl wissen wir, daß die Menschheit nicht auf der Höhe verblieb, auf die der Schöpfer sie gestellt, daß sie nicht überall jene Stufe der Cultur bewahrte, von der die ältesten Denkmäler der Geschichte uns Kunde bringen. Aber wir wissen auch, daß die Geschichte der menschlichen Leidenschaft, der Brutalität und der Entartung nicht absolut identisch ist mit der Geschichte unseres Geschlechtes, daß die Phänomene der Degeneration keine nothwendigen Entwicklungsstufen der Menschheit darstellen.

Anders die heutige Wissenschaft, insoweit sie zum naturgesetzlichen Evolutionismus sich bekennt. Indem sie den Menschen vom Thiere seinen Ursprung nehmen ließ, konnte sie folgerichtig die für das menschliche Leben und die menschliche Entwicklung entscheidenden Gesetze dem Bereiche des Animalischen entlehnen, die Verirrungen des Freihandels und die Erscheinungen einer beklagenswerthen Decadenz auf „Gesetze der Natur" zurückführen und als nothwendige, unvermeidliche Phasen der historischen Entwicklung rechtfertigen. Keine Spur einer irgendwie höhern Auffassung weist diese Lehre auf, nichts Ideales nennt sie ihr eigen. Ueberall grinst uns aus dem künstlichen Gewebe der modernen Evolutionstheorie die Menschenbestie entgegen. Der Mensch ist nicht Mensch, so wie die christliche Philosophie

es verstand, er ist nur ein höher entwickeltes Thier, — das ist der letzte Irrthum des Liberalismus. Sofort haben die unmittelbaren intellectuellen Urheber des demokratischen Socialismus, Marx und Engels, mit Begeisterung der Entwicklungsidee sich in ihrer Weise bemächtigt, und zwar eben darum, weil die materialistisch-evolutionistische Theorie, auf das gesellschaftliche Leben angewendet, der socialistischen Revolution — in blutiger oder parlamentarischer Form — die Wege ebnet. Wie nahe liegt dem von solcher Lehre bethörten proletarischen Arbeiter der Gedanke, daß seine Herren so recht eigentlich die Rolle der Nachkommen jener primitiven Räuberhorden spielen, welche die betriebsamen Glieder der Menschheit zu Sklaven machten und für sich arbeiten ließen! Wenn nun aber der Arbeiter auch etwas von einem Löwen und Tiger in sich verspürte, wenn er beweisen wollte, daß er nicht gerade zur Gruppe jener Zeitgenossen gehört, die einem Molinari zufolge gewisse sanftmüthige Eigenschaften mit dem Pferde, dem Ochsen, dem Schafe und dem Hunde theilen, wenn er die politische Macht für sich in Anspruch nähme, um im „Kampf ums Dasein" als „Passender" zu „überleben"? —

2. Die Herabwürdigung des Menschen durch die Wissenschaft der Neuzeit vollzog sich, wie wir sahen, nicht auf einmal, sondern schrittweise, von Stufe zu Stufe. Erst raubte der naturalistische Deismus ihm den Glauben an eine positive, übernatürliche Offenbarung. Gott sollte nicht mehr zum Menschen sprechen. Dann riß man das göttliche Sittengesetz aus seiner Brust und überließ ihn den Impulsen seiner Triebe, seiner Gefühle. So verlangte es die empirische Moralphilosophie. Sensualismus, Skepticismus, Kriticismus erregten Zweifel an der Zuverlässigkeit der geistigen Erkenntniß. Das Licht der Vernunft erlosch, der Sinn galt als einzige Quelle der Erkenntniß. Ohne Gotteswort, ohne zuverlässige Vernunfterkenntniß, von Instincten und Affecten geleitet, ja völlig determinirt,

war der Mensch, den das Christenthum als Gottes Ebenbild proclamirt hatte, bereits zum Bilde und Gleichnisse des Thieres geworden. Da schleuderte die Entwicklungslehre ihm den letzten Schimpf ins Angesicht: vom Thiere stammst du ab, in der That nur ein Thier bist du, wenn auch heute — vermöge der naturgesetzlichen Evolution — auf höherer Stufe als deine zurückgebliebenen Genossen!

Der Mensch, der sich selbst erhöht, sinkt immer unter sich selbst hinab, — das ist eine Wahrheit, welche wir als ein Gesetz des Lebens, als ein Gesetz der Geschichte bezeichneten. Der Individualismus, der in seiner Anwendung auf das Object, als Detailforschung in Naturwissenschaft und Geschichte zu den wundervollsten Aufschlüssen führte, er wurde als Subjectivismus zur Pest der geistigen und socialen Welt, zerriß die Gesellschaft, zerriß die Bande, welche die Wissenschaft mit dem Glauben und der Tradition einten, und ließ in dem Menschen nichts mehr übrig als — die „entwickelte" Bestie.

Eine ernste Mahnung aber ergibt sich hieraus für die Wissenschaft unserer Tage: *Wiederherstellung der menschlichen Würde, der menschlichen Rechte in Wissenschaft und Leben, — das ist die Parole des zwanzigsten Jahrhunderts!* Man hat so oft das schöne Wort „Humanität" mißbraucht; heute muß auch diesem Worte seine Bedeutung wiedergegeben werden. Der Kampf gegen den Unglauben ist fürderhin identisch mit dem Kampf für die Menschheit, für Humanität und Völkerglück.

3. Ja auch für das *materielle Glück der Völker!* Oder, ist der ganze liberale Oekonomismus, in welchem der individualistische Subjectivismus sich auf das wirtschaftliche Gebiet überträgt, — ist er nicht *das Evangelium des Eigennutzes, der Selbstsucht* von seinen ersten Anfängen gewesen und bis zum heutigen Tage geblieben? Hat nicht

der Begründer der klassischen Nationalökonomie, Adam Smith, die Selbstsucht vorzugsweise zum bestimmenden Princip, zur leitenden Kraft alles wirtschaftlichen Handelns gemacht? Was soll die Sympathie, was soll der moralische Sinn als Regulator der Selbstsucht, wenn im Widerstreit der Triebe die egoistischen Tendenzen sich stärker erweisen als die moralischen Affecte? — Darum handelten auch jene Nationalökonomen völlig consequent, die von den „Naturgesetzen" der Volkswirtschaft redeten, ohne sich weiter um das sittliche Moment zu kümmern. Es war die schöne, „klassische" Zeit, in der die Nationalökonomie sich der gloriola einer „exacten Wissenschaft" zu erfreuen schien und ihre Lehren mathematisch zu begründen unternahm. — Doch der Wahn wurde zerstört. Umsonst versuchen es die modernen „Wirtschaftstheoretiker", den offenkundigen Bankrott des Liberalismus aufzuhalten oder zu verdecken, indem sie sich künstlicher Abstractionen bedienen, den Menschen auf den Isolirschemel stellen, ihn „theoretisch" unter dem alleinigen Einflusse der Selbstliebe betrachten und von allen andern, immerhin für die Wirklichkeit des Lebens anerkannten Einflüssen absehen, so aber meinen, die „Naturgesetze" und den „exacten" Charakter der nationalökonomischen Wissenschaft retten zu können. Es blieben verfehlte Versuche nach dem Urtheil aller Einsichtsvollen. — Günstigere Chancen eröffneten sich scheinbar dem liberalen Oekonomismus durch seine Verbrüderung mit der evolutionistischen Biologie. An die Stelle der Naturgesetze, welche vorzugsweise an das animalische Triebleben im einzelnen Menschen anknüpfen, treten nun die allgemeinen „Naturgesetze der culturellen, menschlichen und gesellschaftlichen Entwicklung". Und doch sind es wiederum nur animalische Gesetze: Mühe, vor der man flieht, Genuß, den man sucht, das soll die höchste Norm für die Entwicklung der Civilisation und in gleicher Weise der treibende Factor für alle Bewegungen im Thier- wie Menschenleben sein, und dasselbe Gesetz der Concurrenz, welchem ehemals

die Raubmenschen huldigten, auch den heutigen gebildeten Europäer beherrschen. Zwar wirken diese „Naturgesetze" der allgemeinen Evolution in dem veränderten Milieu, wie man behauptet, weniger brutal. Aber der Kern bleibt derselbe, und all das schöne Gerede von Freiheit und Friede, von Pflicht und Recht und Moral ist nur die leichte Decke, die den ganzen Abgrund thierischer Zerstörungswuth und eines bestialischen Egoismus — des Vollstreckers der „socialen Auslese" — nothdürftig verdeckt.

4. Und die Früchte, die Ergebnisse der Herrschaft dieses Evangeliums des Eigennutzes?

Großartige Veränderungen hat die Welt im letzten Jahrhundert erlebt. Die staunenswerthe Entwicklung der Technik, die hierdurch bewirkte industrielle Umwälzung, die umfassende Verwendung von Dampf und Electricität im Maschinenwesen, die gewaltige Ausdehnung der Eisenbahnen, Telegraphen und der sonstigen Communicationsmittel, endlich die enorme Entwicklung des Handels und Verkehrs ließen die Hoffnung aufkommen, daß in nicht zu ferner Zukunft dem Menschen nahezu alles ermöglicht und die Cultur eine Höhe erreichen werde, deren Inhalt und Gestaltung heute noch kein Menschengeist zu ahnen vermag.

Dennoch hat dieses überaus glänzende Bild einen düstern, traurigen Hintergrund. „Man sagt uns, der ungeheure Fortschritt des Jahrhunderts und die glänzenden Siege der Wissenschaft haben den Massen nicht den entsprechenden Gewinn gebracht. Im Gegentheil sei für die Klasse der Lohnarbeiter, welche die Gesellschaft auf ihren Schultern trägt, das Jahrhundert in vieler Hinsicht eine Periode fortschreitender Entartung. Der Arbeiter, sagt man, sei nicht mehr ein Mensch, wie die Natur ihn geschaffen; er sei, ohne von allem andern etwas zu wissen, nur beschäftigt mit einigen geringfügigen Einzelheiten des mächtigen Räderwerkes der Industrie. Selbst der gelernte Arbeiter befinde sich verzweiflungsvoll in dem

engen Winkel, in den er durch seine Bildung gestellt sei; er wisse wohl, daß seinen Posten verlieren so viel heiße, als wie man sagt, unter das Strand- und Wrackgut gerathen und hin- und hergeschleudert werden zwischen der Ebbe und Fluth der Armut und des Elends. . . . Was hilft's denn, daß öde Länderstrecken zu Handelsstraßen umgeschaffen worden sind, wenn die Masse doch fortwährend arbeiten und entbehren muß, und nur einige wenige Muße haben, sich zu bereichern? Was hat der Arbeiter für einen Profit von der wachsenden Erkenntniß, wenn alle praktische Verwerthung der Wissenschaft nicht im stande ist, seine Arbeit zu erleichtern? Mag sein, daß der Reichthum sich häuft; mag sein, daß die öffentliche und private Pracht und Herrlichkeit auf eine bisher in der Weltgeschichte nie erreichte Höhe gekommen sind, — aber worin, fragt man, ist's der Gesellschaft wohler geworden, wenn die Rachegöttin der Armut noch immer dasitzt wie ein hohläugiges Gespenst bei einem Festmahl? Das Weltrad dreht sich schneller, die Wissenschaft schürt in der Esse, aber der gewöhnliche Mensch arbeitet mit Murren. Ein neuer Patrizierstand, sagt man, ist emporgekommen mit all der Macht des alten, aber ohne dessen Gesinnungstüchtigkeit und ohne sein Verantwortlichkeitsbewußtsein. Man hört sprechen von einem ‚Raubritterthum des Kapitals' und einem ‚schmutzigen Briganten thum der Börsenaristokratie'. Man sagt, die Profitmacher seien die Organisatoren, welche die Maschine in Betrieb stellen, die Hebel ansetzen, ihre Bewegungen beobachten und ihre Mängel kennen. Sie seien es, die theilen und herrschen, indes die Welt arbeitet, nur damit jene reich werden." [1]

Das Evangelium der Selbstsucht ist schuld an all diesem Elend, all diesem Unrecht; es allein trägt die Verantwortung für die socialistische Gefahr.

[1] Kidd a. a. O. S. 8 f.

Wohl mag bei den Klagen über die gegenwärtige Lage manche Uebertreibung unterlaufen, — das aber ist gewiß: die Welt hat ihr Glück nicht gefunden trotz allen wirklichen und vermeintlichen Fortschritten. Zwar suchen sich viele hinwegzutäuschen über den Ernst der Zeit. Auch früher ist das Feldgeschrei der Socialisten mit unheilkündendem Klang ertönt, — so meinen jene Leute, indem sie hinweisen auf die Zeit und die Lehren eines Fourier, eines Robert Owen und eines Louis Blanc. Aber eines wird dabei vergessen, eine Thatsache außer acht gelassen, welche die Gegenwart wesentlich von der Vergangenheit scheidet. Zur Zeit, da Robert Owen seine Theorien verkündete, verfügten die arbeitenden Klassen noch über keine politischen Rechte. Wie die unvernünftigen Thiere lebten sie dahin, in armseligen Wohnungen zusammengepfercht, ohne Unterricht, ohne Stimme in Gesetzgebung und Verwaltung. Das ist anders geworden. Heute erscheint der „Demos" auf der politischen Weltbühne, durch seine Presse und die allgemeine Schulbildung geistig geweckt und wohl unterrichtet, durch seine Organisation befähigt, seinen Herren unter weniger ungleichen Kampfbedingungen entgegenzutreten, durch seine politischen Rechte in den Stand gesetzt, die Macht im Staate an sich zu reißen. „Das alles haben Karl Marx und seine Schüler nicht nur vorausgesehen, sondern auch im voraus beschrieben. Sie sagen uns, das alles sei nur ein Stück einer großen, naturgemäßen Entwicklung, welche die Gesellschaft durchmache, einer Entwicklung, deren einzelne Stufen vorauszusehen und deren schließliches Ende unausbleiblich sei. Die wachsende Knechtung und Entwürdigung der Arbeiter, die Entwicklung ihres Klassenbewußtseins, begleitet von organisirten Verbindungen gegen den gemeinsamen Feind, eines Klassenbewußtseins, das nicht nur über das einzelne Gemeinwesen, sondern herüber und hinüber über die nationalen Grenzen hinausgreift, gehören zu den Erscheinungen, deren Eintreffen man uns in Aussicht stellte.

Man sagt uns andererseits, wir müßten uns auf einen fortgehenden Vernichtungsproceß der Kleinkapitalisten durch die größern gefaßt halten, bis dann der Gesellschaft infolge Anhäufung des Vermögens in den Händen weniger kolossaler Kapitalisten endlich die Productionsanarchie unerträglich werde, und das Ende des naturgemäßen Umwandlungsprocesses mit der sogen. Dictatur des Proletariats und mit der Verwandlung der Productionsmittel in Staatseigenthum kommen müsse. Dann, sagen sie uns, haben wir vorwärts zu sehen auf die Aufhebung aller Standesvorrechte und alles Klassengegensatzes, auf die Vernichtung der Ausbeutersippe innerhalb des Gemeinwesens und auf das Ende des individuellen Kampfes ums Dasein." [1]

Und was erwidert auf all dieses die bisher herrschende Partei?

Man versucht es, der neuen wachsenden Macht die Verheißungen des einst zugkräftigen Programms von der „politischen" Gleichheit aller entgegenzuhalten; man bittet, fordert und droht, sich's dabei genügen zu lassen. Aber die Welt bewegt sich riesig schnell vorwärts über den politischen Standpunkt des alternden Liberalismus hinaus; sie stellt neue Forderungen auf „ökonomischem" Gebiete, welche die ehedem herrschende Partei nicht erfüllen kann, ohne sich selbst zu opfern.

Und die liberale Wissenschaft? Sie ist ohnmächtig, stumm oder verzweifelt. Das gilt von den Vertretern der Evolutionstheorie nicht minder als von den Anhängern aller andern Richtungen. Herbert Spencer, der in seinem vor mehr denn vierzig Jahren begonnenen und heute noch unvollendeten System der „synthetischen Philosophie" alles Wissen zusammenfassen und insbesondere die in der menschlichen Gesellschaft sich vollziehende Entwicklung vom Standpunkte und

[1] Kidd a. a. O. S. 11.

in der Terminologie der Evolutionstheorie erklären wollte, Spencer hat es so wenig vermocht, „einen Lichtstrahl wirklicher Aufklärung auf die Natur der socialen Probleme unserer Zeit zu werfen, daß man vielmehr von seinen Untersuchungen und Schlußfolgerungen, je nachdem die eine oder die andere Seite sie benutzt hat, sagen kann, sie haben den beiden diametral einander entgegengesetzten Richtungen der Individualisten und Collectivisten, in die sich die Gesellschaft allmählich scheidet, Stützpunkte geboten“ [1]. — Ein anderes Licht der Wissenschaft, Huxley, bekämpft in seinen letzten Schriften den Individualismus ebenso wie den Collectivismus. Allein zu einem positiven Ergebnisse gelangt auch er nicht, und keine bestimmte Hoffnung, die unser Leitstern sein könnte, wird von ihm geboten. Nur der Unzufriedenheit mit den vorhandenen Zuständen verleiht er kräftigen Ausdruck in den Worten: „Selbst die beste moderne Civilisation scheint mir einen Gesellschaftszustand aufzuweisen, der weder ein würdiges Ideal verkörpert noch auch nur das Verdienst der Stetigkeit besitzt. Ich stehe nicht an, es offen auszusprechen: Wenn keine Aussicht auf einen bedeutenden Fortschritt in dem Zustand des größern Theiles der Menschheit vorhanden ist; wenn es wahr ist, daß die steigende Erkenntniß und der daraus sich ergebende Gewinn einer ausgedehnten Naturbeherrschung und der wiederum hieraus folgende Wohlstand nicht im stande sein sollte, der Armut mit ihrer Begleiterin, der natürlichen und sittlichen Verderbniß der Volksmassen, erfolgreich zu begegnen, dann würde ich das Herannahen eines gütigen Kometen, der die ganze Geschichte wegfegen würde, als das wünschenswerthe Ende vom Lied mit Freuden begrüßen.“ [2]

---

[1] Vgl. Kidd a. a. O. S. 2.

[2] Vgl. *Huxley*, Government: Anarchy or Regimentation. Nineteenth Century (May 1890); ebenso *Huxley*, Social Diseases and Worse Remedies p. 13—51. — Kidd a. a. O. S. 3.

Wenn nun auch nicht gerade immer die Lösung der socialen Frage vermittelst eines Kometen erwartet wird, das Unbehagen an den obwaltenden Verhältnissen ist ebenso allgemein[1] wie die Rathlosigkeit gegenüber den großen Fragen der Zeit. Denjenigen, welche die Entscheidung im Kampfe herbeiführen könnten, fehlt leider, wie es scheint, jede Kenntniß der Principien, um die der Streit sich dreht. „Vergeblich schauen sie aus nach einer von wissenschaftlichen Autoritäten gegebenen Klarstellung der dem Riesenkampfe zu Grunde liegenden Gesetze und Principien, nach einer klaren Angabe, auf welcher Seite Recht oder Unrecht liegt, oder nach einer bestimmten Aufklärung über die Ziele unserer ganzen westlichen Civilisation.“ [2]

Warum vergeblich? Nun, weil die Wissenschaft augenscheinlich selbst noch keine klare Vorstellung hat von dem Wesen der sich vollziehenden socialen Evolutionen. „Sie hat noch keinen ernsthaften Versuch zur Erklärung des Phänomens unserer

---

[3] B. Kidd verweist dafür noch auf Aeußerungen Laveleyes und Georges. „Die Botschaft des 18. Jahrhunderts“, schreibt E. de Laveleye (Communism, Contemporary Review. March 1890), „war: Mensch, sei nicht mehr der Sklave der Vornehmen und der Gewaltherren, die dich bedrücken, sei frei und souverän! Das Problem unserer Zeit ist: Es ist etwas Großes um Freiheit und Herrschaft, aber wie kommt's, daß der Souverän oft Hungers stirbt? Wie kommt's, daß die, welche man für die Quelle der Macht hält, selbst bei harter Arbeit oft nicht im stande sind, sich mit dem Nothwendigsten zu versorgen?“ — Henry George (Progress and Poverty, New York, Introductory p. 12) deutet die Unhaltbarkeit der gegenwärtigen Situation an mit den Worten: „Menschen erziehen, die dann nothwendig zur Armut verdammt sind, heißt nichts anderes, als sie widerspänstig machen; auf die offenbarste sociale Ungleichheit politische Institutionen gründen, durch welche die Menschen in der Theorie gleichberechtigt sind, heißt nichts anderes, als eine Pyramide auf die Spitze stellen.“

[1] Kidd a. a. O. S. 12.

abendländischen Cultur gemacht. Es fehlt uns noch alle wirkliche Kenntniß der Lebens- und Entwicklungsgesetze dieser Cultur; mit andern Worten: es fehlt uns die Kenntniß der Grundprincipien, die der vor unsern Augen verlaufenden socialen Evolution zu Grunde liegen." [1]

Freilich wird auch der evolutionistische Schriftsteller Benjamin Kidd kaum im stande sein, uns die wahren Gesetze des menschlichen Lebens und der menschlichen Entwicklung zu lehren. Aber er hat vollkommen Recht, wenn er behauptet, daß die bisherige liberale Wissenschaft — die evolutionistische Sociologie eingeschlossen — die Grundprincipien des socialen Lebens nicht erkannt habe. Man muß eben den Menschen nehmen wie er ist, nicht bloß nach seiner animalischen, sondern auch nach seiner vernunft-sittlichen Natur ihn betrachten, das uns beherrschende „Sollen" nicht minder wie das ganze in uns vorhandene „Sein" ins Auge fassen, wenn man zu einer abschließenden, befriedigenden Erkenntniß speciell auf national-ökonomischem Gebiete gelangen will.

5. Es war gerade darum gänzlich verfehlt, die Selbstliebe als vornehmlichste Triebfeder, den Eigennutz als naturgemäß leitendes Princip des wirtschaftlichen Handelns hinzustellen.

Weit entfernt, die Bedeutung des Erwerbstriebes zu verkennen oder eine solche Bindung desselben zu fordern, die allen Wettbewerb aufheben würde, sagen wir nur das eine: der Erwerbstrieb als solcher, der Eigennutz besitzt in sich selbst und aus sich selbst keine Schranke, keine Begrenzung, und dennoch bedarf er der Schranken, wenn die Gesellschaft nicht um ihr Glück betrogen werden, ja zu Grunde gehen soll.

Die Selbstliebe kennt als solche nur das eigene Selbst, nicht andere — es sei denn wiederum unter der Rücksicht des

[1] Kidd a. a. O. S. 5.

eigenen Interesses —, die Gesellschaft nur so weit, als sie dem eigenen Ich Vortheile bringt. Von einer Unterordnung des persönlichen Interesses unter das Gemeinwohl, von einer Anerkennung fremden Rechtes und fremder Interessen um der objectiven Gerechtigkeit willen, weiß die Selbstliebe aus sich nichts. Auch ist die gottgesetzte Bestimmung der irdischen Güter, für die Bedürfnisse der gesamten Menschheit — nicht zur Bereicherung einzelner Individuen — zu dienen, dem Eigennutz als solchem nicht bekannt.

Die Selbstliebe ist daher ihrer Natur nach kein sociales Princip, kein mit Stätigkeit einigendes Band, sondern eine vielfach trennende Kraft, welche nicht selten zu den schroffsten Gegensätzen führt und die Gesellschaft, innerhalb welcher sie unbeschränkt zur Geltung kommt, schließlich und letztlich immer in feindliche Klassen scheiden wird.

Wie verfehlt ist es also, beim Aufbau einer Volkswirtschaftslehre gerade von der Selbstliebe auszugehen, dem individuellen Erwerbstriebe die Vertheilung der Güter zu überlassen, ohne Rücksicht auf die Forderungen der objectiven Gerechtigkeit es jedem anheimzugeben, was er von den Gütern der Welt an sich reißen, und wie er das Maß der Gegenleistung für seine Leistungen im gesellschaftlichen Verkehre bestimmen wolle!

Das Unhaltbare ihrer Position hatten und haben die liberalen Oekonomisten selbst einigermaßen gefühlt. Man hörte daher nicht gerne von Eigennutz, von der Selbstsucht, dem Egoismus reden und bediente sich lieber der Worte: Selbstliebe, Selbstinteresse u. dgl. Allein das sind bloße Euphemismen, durch welche man stillschweigend zwar die Nothwendigkeit einer Beschränkung der egoistischen Triebe anerkannte, ohne jedoch zur Erkenntniß des richtigen Princips der Beschränkung vorzudringen. Adam Smith hatte in der „Theory of moral sentiments“ durch das Sympathiegefühl eine gewisse Schranke aufzurichten

gesucht, aber eine praktisch werthlose, für das sociale Leben absolut unzureichende Schranke.

Auch im „Wealth of nations" fand die Nothwendigkeit eines tiefer greifenden Ausgleichs zwischen Freiheit und Ordnung nach Maßgabe des bürgerlichen Gemeinwohles als Staatszweckes keine gebührende Berücksichtigung. Zwar betitelt A. Smith sein Werk: „Untersuchungen über die Natur und die Ursachen des Reichthums der Völker." Aber was er zur Darstellung bringt, das sind im Grunde genommen nur das Wesen und die Ursachen des individuellen Privatreichthums. Wo dabei von einer Beschränkung der Selbstsucht überhaupt die Rede ist, bildet das für jene Schranken maßgebende Princip nicht so sehr die sociale Gerechtigkeit und öffentliche Wohlfahrt des ganzen Volkes, nicht der Schutz der Schwachen gegen wirtschaftliche Uebermacht, nicht die Erhaltung eines breiten Mittelstandes, überhaupt nicht die Rücksicht auf eine gesunde Vertheilung der Güter, sondern der den „Wealth of nations" völlig beherrschende Gedanke einer immer größern Entfaltung der innerhalb der Nation vorhandenen Productivkräfte.

Die Nachfolger A. Smiths erkannten zum Theil noch weniger, daß die Volkswirtschaft eine mit dem Leben der staatlichen Gesellschaft in inniger Beziehung stehende reale moralische Einheit sei, verbunden durch den Zweck (materielles Gemeinwohl) und die sociale (staatliche und corporative) Autorität, — eine Einheit, welche der sittlich-organischen Auffassung des Gesellschaftslebens entsprechend die richtige Mitte hält zwischen der communistischen Einheit und der individualistischen Zersplitterung. Sie glaubten vielmehr ebenfalls das Heil in der mehr oder minder schrankenlosen und weltbürgerlichen Handels- und Gewerbefreiheit unter allen Umständen und für alle Völker zu finden. Zu Gunsten ihrer Lehren aber beriefen sie sich immer wieder auf die fruchtbare „natürliche" Wirksamkeit insbesondere jenes fundamentalen Antriebes, nach dem

die Menschen in wirtschaftlichen Dingen handeln, indem sie verlangen, mit der geringsten Beschwerde und dem geringsten Aufwande von Vermögenstheilen ihre Bedürfnisse zu befriedigen und Güter zu erwerben. Man solle daher nur jedem die Sorge für sich selbst überlassen, weil dabei auch der Nationalreichthum (d. i. im liberalen Sinne die Summe der individuell producirten Tauschwerthe) die größte Förderung erfahren würde.

Was endlich die evolutionistische Sociologie betrifft, so ist zur Genüge gezeigt worden, wie durch sie das Evangelium der Selbstsucht in seiner brutalsten Form verkündet wird.

Dennoch können nicht einmal die darwinistischen Sociologen sich der Erkenntniß völlig verschließen, daß an und für sich die Selbstsucht einer Beschränkung bedarf. So hofft z. B. Herbert Spencer auf einen zukünftigen Idealzustand, der durch die „sociale Auslese" herbeigeführt wird, indem diese mit den Schwachen auch die Schlechten vernichte und so Raum schaffe für die zugleich Starken und Guten. Sehr richtig bemerkt dem gegenüber Paul Barth[1]: „Spencer übersieht, daß die Natur nur zweierlei Starke begünstigt, die physisch Starken und — in einem Staate freier Concurrenz, den Spencer immer voraussetzt — die ökonomisch Starken, d. h. die viel Besitzenden; beide Kategorien können sittlich schlecht sein, so daß der Schlechte den Guten überwuchert, wenn nicht die sociale Ordnung den rein egoistischen Trieb . . . durch ideale Nothwendigkeit zügelt. . . ."[2] Es ist also eine Utopie, was Spencer und sonstige Anhänger der naturwissenschaftlichen Entwicklungslehre über jene Möglichkeit der „Züchtung" einer psychisch höhern Rasse sagen. Auf dem Wege des Kampfes ums Dasein wird die „Züchtung" keine Erfolge er-

[1] Die Geschichte d. Philosophie als Sociologie S. 124.

[2] Vgl. auch die Widerlegung durch Laveleye (L'état et l'individu. Florence 1885). — Cathrein, Moralphilosophie II (3. Aufl.), 494. — Stimmen aus Maria-Laach XXVIII, 225 f.

zielen, vielmehr statt der moralischen Erhebung nur die fortschreitende Degradation der Menschheit bewirken können. Jedenfalls bleibt doch noch immer für die Gegenwart die Brutalität des Kampfes ums Dasein als zwar beklagenswerthe, aber unentbehrliche Begleiterscheinung, ja mehr noch als nothwendiger Bestandtheil eines Entwicklungsgesetzes der voranschreitenden Cultur in voller Geltung.

Wenn Spencer auf eine von Generation zu Generation sich steigernde Macht der altruistischen Gefühle hofft, so erwartet Benjamin Kidd das Heil von den religiösen Gefühlen, welche allein im stande sind, die altruistischen Gefühle und die Hingabe an den socialen Organismus zur vollern Entwicklung zu bringen. Die Ausführungen des englischen Sociologen sind in unserer Frage von Bedeutung, so daß wir etwas näher auf dieselben eingehen möchten.

6. Zweifach war der Vorstoß, welchen das Wissen gegen den Glauben im Laufe dieses Jahrhunderts unternahm. Der eine geschah von seiten der Evolutionslehre, die man als neue Offenbarung pries, der andere entsprang der Kritik der Bibel, wie sie Männer von Strauß bis Renan in allerlei Weise geübt haben. Allein jene Angriffe haben nicht den erwarteten Erfolg gehabt, wenn auch sanguinische Naturen glauben mochten, diese neuen wissenschaftlichen Doctrinen hätten endlich und endgiltig den alten Streit zwischen Religion und Wissenschaft durch Vernichtung eines der beiden Gegner abgeschlossen. Die allgemeine Stimmung ist heute vielmehr der Religion günstiger geworden.

„Der gesunde Menschenverstand, der so oft mehr weiß als unsere officielle Wissenschaft, scheint das Gefühl zu haben, daß in der Stellung der Wissenschaft gegenüber der Religion etwas nicht ganz rechter Art ist, daß man mit stets wiederkehrenden und allgemeinen Erscheinungen, denen man in der Geschichte immer wieder begegnet, nicht so leichthin aufräumen kann, und

daß unsere religiösen Systeme irgend eine noch unerklärte Aufgabe in der innerhalb der Gesellschaft sich vollziehenden Entwicklung zu erfüllen haben, und zwar in einem der Größe jener Erscheinungen entsprechenden Maße." [1] Darum muß auch die stürmische und rein negative Form des Unglaubens eines Charles Bradlaugh in England und eines Colonel Ingersoll in Amerika darauf verzichten, als wahre und eigentlichste Repräsentantin unseres Zeitgeistes betrachtet zu werden. Ebenfalls die neue Schule der Agnostiker, „die den Unglauben sozusagen nach seiner passiven Seite vertreten" [2], hat eine Schwenkung nach rechts machen müssen. Die maßlosen Angriffe Huxleys werden in weiten Kreisen nur noch als Erzeugnisse einer Denkweise angesehen, über welche die jetzige Generation sich in gewisser Weise hinausgewachsen fühlt. Die Zeiten sind eben vorüber, wo die dreisten offensiven Gegner der Religion, wie sie zur Zeit der französischen Revolution das große Wort geführt, nahezu allgemeinen Beifall finden. „Damit soll nicht gesagt sein, daß das Dogma mehr Anhänger gefunden habe, wohl aber, daß an Stelle jener Denkart in Amerika, Deutschland und England, und zwar ganz besonders im letztgenannten Land, ein merkwürdiger Ernst einer in der Geschichte vielleicht nie dagewesenen, allgemeinen, tiefliegenden Religiosität getreten sei; — dies Wort in seinem weitesten Sinne genommen, ist Religiosität oft selbst bei offenen Feinden des Dogmas zu beobachten." [3] Die Annäherung an die Religion hat jedoch zuweilen auch einen dem Dogma günstigen thatsächlichen Ausdruck angenommen. „Die Hinneigung gewisser Geister zur römischen Kirche, der conservativsten und unnachgiebigsten aller Kirchen, eine Bewegung, die in England um die Mitte dieses Jahrhunderts ihren Anfang nahm und

[1] Kidd a. a. O. S. 15.
[2] Kidd a. a. O. S. 15. [3] Ebd.

in gewisser Beziehung bis herein in die Gegenwart fortdauert, darf nicht einfach nur wie ein religiöser Vorfall angesehen werden; sie hat eine eminent sociologische Bedeutung. Auch das gegenwärtig unter einer gewissen andern Klasse hervortretende Bestreben, unter dem schwankenden Schattendach einer mystischen Theosophie und verwandter Speculationen Schutz zu suchen, hat eine gewisse Bedeutsamkeit, die einem aufmerksamen Forscher der socialen Frage nicht entgehen darf. Diesem Bestreben liegt dieselbe Bewegung zu Grunde; sie kommt hier nur in einer andern Form zum Ausdruck. Es war wohl eine Uebertreibung von seiten eines der Führer der englischen Comtisten, wenn derselbe neulich meinte: ‚Das schließliche Resultat des ganzen Angriffs der negativen Wissenschaft auf die Evangelien sei vielleicht das, daß sich die moralische Macht des Christenthums auf die Gesellschaft hierdurch vertieft habe.‘[1] Immerhin ist diese Meinung der unvollkommene Ausdruck einer Wahrheit, für die unsere gegenwärtige Generation nach und nach das richtige Gefühl bekommt.“[2]

Kurz, Kidd erkennt an, daß die Religion ein mächtiger Factor in der socialen Entwicklung sei, ein Factor, der bisher nicht die richtige Behandlung und Würdigung innerhalb der evolutionistischen Wissenschaft gefunden, um so mehr aber im socialen Denken der Menschheit an Boden gewonnen habe. Dabei kommt es freilich Kidd zufolge nicht so sehr darauf an, ob der religiöse Glaube vernunftgemäß sei oder nicht. Ihm ist die Religion nur ein Gefühl, und als Gefühl wirkt sie ein auf die sociale Evolution. „Wer den Geist des Darwinismus erfaßt hat, dem ist es klar, daß das (d. h. die Frage nach der Wahrheit der Religion) gar nicht die Frage ist, um die es sich handelt. Die richtige, wirklich

[1] The Future of Agnosticism by *Frederick Harrison*. Fortnightly Review. January 1889.

[2] Kidd a. a. O. S. 16.

bedeutungsvolle Frage ist nicht, ob eine Handvoll noch so gelehrter Männer der Meinung ist, daß der Glaube nicht vernunftgemäß sei, sondern die, ob die Religion in der Menschheitsentwicklung eine Aufgabe zu erfüllen habe. Wenn dies der Fall ist, und wenn diese Aufgabe der Größe und Höhe der übrigen Erscheinungswelt entspricht, dann kann nichts gewisser sein, als daß diese ganze Evolution, von menschlichem Meinen unabhängig, ihren Weg geht, daß die Religion nicht nur nicht aufhört, sondern in Zukunft eine voraussichtlich gleich große Rolle spielen wird wie seither. Unter diesen Umständen leuchtet es ein, daß der Angriff, den die Wissenschaft gegen die Religion bisher eröffnet hat, einfach wie ein Angriff gegen eine nichtbesetzte Festung gelten muß. In ihrer eigentlichen und wahren Stellung ist die Religion noch gar nicht angegriffen worden, und wenn sie es würde, so würde sie als uneinnehmbar erfunden werden. Männer wie der verstorbene Cotter Morison mögen von dem bisherigen Lauf der Dinge den Eindruck bekommen haben, daß sie dachten, Religion und Glaube seien so erschüttert, daß ihr Fortbestand in der Zukunft eher ein Gegenstand frommer Hoffnung als eines klaren Raisonnements sei[1], oder daß sie mit Renan annehmen, die Religion werde durch die allgemeine Volksbildung und unter dem Uebergewicht der exacten Wissenschaften untergraben und allmählich aussterben[2]. Allein man kann keinen größern Irrthum begehen als sich einbilden, daß eine derartige Schlußfolgerung durch irgend einen Satz unserer Evolutionswissenschaft am Ende des 19. Jahrhunderts gerechtfertigt sei. Im Gegentheil, wenn der Glaube ein Factor in der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft ist, dann muß das nennenswertheste Ergebniß der wissenschaftlichen Revolution, die sich an Dar-

[1] Vgl. *Morison*, The Service of Man p. 6.

[2] Studies in Religious History p. 14.

wins Namen knüpft, das sein, daß die Religion auf einer breitern, tiefern und solidern Grundlage aufgebaut werden wird, als sich die Theologie je hat träumen lassen. Gemäß den Gesetzen, welche die Wissenschaft selbst fixirt hat, muß der Glaube bis ans Ende der Welt ein charakteristisches Moment unserer Evolution bleiben." [1]

7. Wollte Benjamin Kidd sich davon überzeugen, daß eine Religion, die lediglich auf dem Gefühl beruht, in ihren Lehren aber anerkanntermeise ein bloßes Wahngebilde ist oder eine Reihe aufeinanderfolgender Wahngebilde darstellt, unmöglich den Culturfortschritt der Menschheit dauernd bestimmen kann, so würde die Erkenntniß der wahren Entwicklungsgesetze sich ihm mit größerer Leichtigkeit und Sicherheit ergeben. Freilich müßte er dann mit Spencer, von dem er ja auch in andern Punkten abweicht, völlig brechen und fürderhin darauf verzichten, dem Gefühlsleben die Leitung der menschlichen Handlungen, auch ihrer collectiven Handlungen, des Verlaufes der Geschichte, zuzutheilen. Wenn aber einmal dem Geiste des Menschen die ihm gebührende Stellung zurückgegeben und die Unterordnung der affectiven Impulse unter die Leitung der Vernunft, des Gewissens vollzogen wäre, dann bliebe nur noch der letzte Schritt übrig: das positive Christenthum als Religion der Wahrheit anzuerkennen, dasselbe in seine alten Rechte wiedereinzusetzen, welche der naturalistische Deismus und später der Atheismus ihm geraubt haben.

Wir verkennen nicht, welches Grauen die ungläubige Wissenschaft bei diesen Gedanken heute noch erfassen mag. Dennoch ist dies der Weg, den sie wandeln muß, wenn sie als „Wissenschaft" weiter bestehen will. Es gibt ein Argument, dem auch der Unglaube auf die Dauer nicht zu widerstehen vermag: die deductio ad absurdum auf dem Gebiete des socialen

[1] Vgl. Kidd a. a. O. S. 19 f.

und ökonomischen Lebens. Die Völker empfinden es heute an ihrem Fleisch und Blut, wohin der subjective Individualismus schließlich geführt hat: in Elend und Noth für die Massen. Da gibt es keinen Ausweg, da hilft nur die Umkehr, — eine „rückläufige" Bewegung zwar, aber die Rückkehr vom Irrthum der wechselnden Theorien zur ganzen, vollen Wahrheit.

Erst in dieser Voraussetzung gewinnt der Altruismus sein einzig festes Fundament — in Gottes Gesetze, im Gesetze der christlichen Nächstenliebe. Dann findet die Selbstsucht die um der Ordnung des socialen und wirtschaftlichen Lebens willen unentbehrliche innere und äußere Beschränkung: im Innern des Menschen durch die Forderungen des Gewissens, von außen durch die socialen Mächte, welche durch Gottes Autorität zu Hütern der Gerechtigkeit, der Schwachen, des Gemeinwohles der Völker bestellt sind.

Es mag noch eine Zeitlang dauern, bis der angedeutete Umschwung sich vollzieht. Aber schon hat die deutsche Wissenschaft einen erfolgreichen Kampf gegen das Evangelium der Selbstsucht begonnen. Die Vertreter der historischen Richtung in der Nationalökonomie werden in der Geschichte dieser Wissenschaft stets mit Ehren genannt werden. Geradezu erstaunlich ist der Fleiß, mit dem hier Lehrer und Schüler arbeiten, um die wirtschaftlichen Verhältnisse der Vergangenheit und Gegenwart zu erforschen. Eines fehlt noch, freilich eine unerläßliche Bedingung des glücklichen Erfolges: die Anerkennung einer unveränderlichen Wahrheit, des in der Flucht der Erscheinungen feststehenden göttlichen Sittengesetzes[1].

2. Neue Richtungen in der Nationalökonomie.

1. Sehen wir ab von der Reaction gegen die Herrschaft des liberalen Kapitalismus in Frankreich durch Sismondi,

[1] Vgl. Schmoller, Einige Grundfragen des Rechts in der Volkswirtschaft (2. Aufl., Jena 1875) S. 34 f.

in England durch Carlyle, von des amerikanischen Nationalökonomen Carey[1] Kritik der englischen Schule, beschränken wir vielmehr unsere Aufmerksamkeit auf Deutschland, so finden wir auch hier bereits in der ersten Hälfte des Jahrhunderts entschiedene Gegner der individualistisch-mechanischen Auffassung des Gesellschaftslebens.

Lebhaft trat zunächst Adam von Müller[2] für die Idee neuer organischer Verbände ein, welche das Individuum in den Dienst des Gemeininteresses, „in die Mitte seiner Nation" stellen, die große Continuität des ganzen Volkes in seinen Gliedern wieder begründen sollten. Nicht minder bemühte er sich, die von der alten liberalen Schule frivol gebrochenen Beziehungen zwischen der Religion, dem rechtlichen und wirtschaftlichen Leben wieder herzustellen. Ueber Müllers Wirtschaftslehre sagt Dietzel[3]: „Sein Wirken bedeutet einen energischen Schritt vorwärts auf der Bahn zur historischen, realistischen Auffassung der socialen Verhältnisse. . . . Eines der bedeutendsten Leitmotive der historischen Schule hat er zuerst in kräftigen Accorden angeschlagen: die Theorie der ‚productiven Kräfte', welche dann Friedrich List seiner Polemik gegen den Freihandel zu Grunde legte. Die Idee vom Staate als dem ‚großen Individuum', das in der Continuität der Generationen sein Leben lebt, ist durch Adam Müller zu der

[1] In Deutschland vertrat Eugen Karl Dühring Careys Lehren.

[2] Vgl. insbesondere: Von der Nothwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften und der Staatswirtschaft insbesondere. Leipzig 1819. Dasselbe in der unvollendet gebliebenen Gesamtausgabe der Müllerschen Schriften: Adam von Müller. Gesammelte Schriften. Bd. I. München 1839. — Vgl. Staatslexikon der Görres-Gesellschaft III, 1370; Handw. d. Staatsw. IV, 1244.

[3] Karl Rodbertus. Darstellung seines Lebens und seiner Lehre II (Jena 1888), 231 f.

praktischen Consequenz zugespitzt, daß die Politik nicht über dem Interesse der momentanen Individuen das dauernde Interesse des Staates vergesse, — daß sie von den Lebenden Opfer fordern dürfe, wenn es gilt, dadurch Kräfte zu wecken und zu erziehen, welche spätern Geschlechtern Ruhm und Reichthum gewinnen werden."

F. B. W. v. Hermanns[1] Verdienst ist es, die Bedeutung des Familiensinnes, des Gemeingeistes, der Charitas neben dem Eigeninteresse als fruchtbarer Factoren für das Wirtschaftsleben und als Quellen zahlreicher gemeinnütziger Institutionen anerkannt und nachdrücklich betont zu haben.

Friedrich List[2], der in seinem Leben so viel Verkannte und Geschmähte, bekämpfte mit siegreicher Kraft das

---

[1] Staatswirtschaftliche Untersuchungen. München 1832. Zweite Aufl., herausgegeben von J. v. Mair und J. A. R. v. Helferich. München 1870.

[2] Friedrich List war seit 1817 Professor der „Staatspraxis", d. i. der praktischen Staatslehre oder Politik in Tübingen. Wegen einer politischen Schrift 1822 zu zehn Monaten Festung verurtheilt, floh er nach London, Paris und in die Schweiz. 1824 verbüßte er einen Theil der Strafe zu Hohenasperg, wurde aber dann freigelassen, da er versprach, nach Amerika zu gehen. Dort veröffentlichte er 1827 die „Outlines of a new system of political economy". In die Heimat zurückgekehrt, bemühte er sich für das Zustandekommen des deutschen Zollvereins und eines ganzen Eisenbahnsystems in den deutschen Ländern. 1841 erschien Lists Hauptwerk: Das nationale System der politischen Oekonomie. Die 7. Auflage wurde mit einer historischen und kritischen Einleitung von K. Th. Eheberg (Stuttgart 1883) versehen. Da List nirgends eine sichere Existenz finden konnte, verfiel er in Schwermuth und machte 1846 in Kufstein seinem Leben ein Ende. „Der Grundgedanke Lists, daß man über der Menschheit und den Individuen nicht das wichtige Bindeglied beider, die Nation, vergessen dürfe", sagt Karl Wasserrab (Die Nationalökonomie ꝛc. [Leipzig 1894] S. 21), „und daß also auch in der Wirtschaft nationale Gedanken gepflegt werden müssen, ist heute lebendiger als je zuvor."

individualistische und kosmopolitische System des liberalen Oekonomismus. Vor lauter Individuen, die nur in der Menschheit vereinigt gedacht wurden, habe Adam Smith die Nation vergessen, die Staatseinheit, die zwischen Individuum und Menschheit stehe und durch tausend Bande des Geistes und der Interessen zu einer für sich bestehenden organischen Gemeinschaft vereinigt sei. Ferner habe die Smithsche Lehre übersehen, daß die Kraft, Reichthümer zu sammeln, viel werthvoller sei als der Reichthum selbst, was besonders für ganze Nationen gelte. Sie sei bloß eine Theorie der Tauschwerthe geblieben. Daneben müsse eine andere Theorie von den productiven, wertherzeugenden Kräften, körperlichen wie geistigen, allgemein-menschlichen wie nationalen, treten. Auch die christliche Religion, die Monogamie, die Abschaffung der Sklaverei und der Leibeigenschaft, die Erblichkeit des Thrones, die Erfindung der Buchstabenschrift, die Presse, die Post u. s. w. sind nach List reiche Quellen der productiven Kraft einer Nation. Schmoller[1] spricht vor allen andern List das Verdienst zu, dem Schiffe der nationalökonomischen Wissenschaft seine neue Richtung gegeben zu haben. Es sei nicht bloß der nationale Gedanke gewesen, welcher dem Listschen Schutzzollsystem zu Grunde liege, sondern mehr als dieses: „List erfaßte mit der intuitiven Kraft des Genius den Gedanken, daß nicht die Individuen, sondern die socialen Gemeinschaften es sind, die in der Geschichte der Volkswirtschaft handelnd auftreten; er begriff, daß die Institutionen, welche den socialen Gemeinschaften einheitliches, wirtschaftliches Leben geben, welche aus großen Gesamtinteressen herauswachsen, den Kern aller wirtschaftlichen Politik ausmachen. Er dachte selbst dabei nicht bloß an die nationalen Zoll-

[1] Schmoller, Zur Literaturgeschichte der Staats- und Socialwissenschaften (Leipzig 1888) S. 106.

systeme; er hat ebenso für einheitliches nationales Eisenbahnsystem gewirkt, an das Bankwesen, die Marine und anderes gedacht. Die Manufacturmacht jeder Nation, sagt er, bildet ein zusammenhängendes Ganze, das als Ganzes durch die nationale Politik gehegt und gepflegt wird."[1] Ebenfalls der Listschen Theorie der productiven Kräfte will Schmoller nicht bloß mit Eheberg Originalität und Wahrheit zuerkennen; er sieht darin zugleich mit Dühring den erheblichsten Schritt, um die Smithsche Art des ökonomischen Denkens mit einer freieren Methode zu vertauschen: „Die materialistische Vorstellung eines mechanischen Naturprocesses, in dem Werthhebungen und -senkungen als die einzigen wesentlichen Ursachen aller Veränderungen erscheinen, war ersetzt durch eine psychologisch-historische Auffassung. Die Betrachtung war hingewiesen auf die Intelligenz, die Moralität, die technischen Kenntnisse der Menschen und menschlichen Gemeinschaften, auf die Ueberlieferung dieser wesentlichsten Ursachen aller wirtschaftlichen Entwicklung von Geschlecht zu Geschlecht, auf ihre Ausbreitung von einzelnen Punkten und Centren aus auf weitere Kreise, auf die socialen und politischen Einrichtungen der Gesellschaft, welche neben und über den Einzelnen die Träger und Vermittler dieser psychischen Kräfte sind. Die Blüthe der Industrie, sagt Friedrich List, liegt neben dem materiellen Kapital, neben den Geräthschaften und Maschinerien in einer Masse von Geschicklichkeiten, Angewöhnungen, Kenntnissen, Uebungen, Verfahrungsweisen, öffentlichen Einrichtungen, ökonomischen und bürgerlichen Connexionen. Das sind die productiven Kräfte, die er meint. Fast aller Fortschritt in der Nationalökonomie seit List liegt in dem Ausbau dieser Gedanken, in der psychologischen und socialpolitischen Grundlegung der Wissenschaft."[2]

[1] Schmoller, Zur Literaturgesch. S. 105. [2] Ebd. S. 104 f.

2. Die Namen der Nationalökonomen, welche der hierdurch bezeichneten neuen Richtung und Methode zum siegreichen Durchbruch verhalfen, sind in aller Mund: Wilhelm Roscher, den man vielfach als den Begründer der historischen Schule der Nationalökonomie feiert, Bruno Hildebrand, Karl Knies, Lorenz v. Stein, Albert v. Schäffle, Adolf Wagner, Gustav Schmoller, Lujo Brentano, Hermann Rösler, Gustav v. Schönberg, Hans v. Scheel, Gustav Cohn, Adolf Held, Erwin Nasse u. s. w. In der Abweisung der alten „naturgesetzlichen" Nationalökonomie sowie in der Betonung des historischen und socialen Princips stimmen diese Gelehrten überein. Im übrigen, auch was die Methoden betrifft, gehen die Anschauungen ziemlich weit auseinander.

Wilhelm Roscher hatte 1843 in einem Grundriß für Vorlesungen die historische Methode entwickelt. Der erste Band seines Systems der Volkswirtschaft erschien jedoch im Jahre 1854, während Karl Knies bereits 1853 die „Politische Oekonomie vom geschichtlichen Standpunkte" veröffentlichte. Roscher gibt zu, daß in Knies' Werke „zuerst die geschichtliche Methode unserer Wissenschaft zu einer reichen, mit trefflich durchgeführten Beispielen versehenen Methodologie entwickelt sei"[1]. Auch Schmoller sagt, Karl Knies habe den Gegensatz der „historisch-psychologischen modernen deutschen Nationalökonomie" zu A. Smith und Ricardo noch ernstlicher als Roscher und Hildebrand erfaßt[2].

Es wird darum von besonderem Interesse sein, die Formulirung, welche gerade Knies der historischen Auffassung gab, vor Augen zu haben. „Im Gegensatze zu dem Absolutismus der Theorie beruht die historische Auffassung der politischen Oekonomie", sagt er[3], „auf dem Grundsatze, daß wie

[1] Roscher a. a. O. S. 1038.

[2] Schmoller, Zur Literaturgesch. S. 207.

[3] Knies a. a. O. S. 24.

die wirtschaftlichen Lebenszustände, so auch die Theorie der politischen Oekonomie, in welcher Form und Gestalt, mit welchen Argumenten und Resultaten wir sie auch finden, ein Ergebniß der geschichtlichen Entwicklung ist; daß sie in lebendiger Verbindung mit dem Gesamtorganismus einer menschlichen und völkergeschichtlichen Periode mit und aus den Bedingungen der Zeit, des Raumes, der Nationalität erwächst, mit ihnen besteht und zu vorschreitenden Entwicklungen sich fortbildet; daß sie in dem geschichtlichen Leben den Fonds ihrer Argumentationen hat, ihren Resultaten den Charakter geschichtlicher Lösungen beilegen muß; daß sich auch die ‚allgemeinen Gesetze' der Nationalökonomie nicht anders denn eine geschichtliche Explication und fortschreitende Manifestation der Wahrheit darstellen, auf jeder Stufe als die Verallgemeinerung der bis zu einem bestimmten Punkte der Entwicklung erkannten Wahrheiten dastehen und weder der Summe noch der Formulirung nach für unbedingt abgeschlossen erklärt werden können, und daß der Absolutismus der Theorie, wo er sich auf einer Stufe der geschichtlichen Entwicklung Geltung verschafft hat, selbst nur als ein Kind dieser Zeit dasteht und eine bestimmte Periode in der geschichtlichen Entwicklung der politischen Oekonomie bezeichnet."

Offenbar enthält schon diese Formulirung Elemente, welche nicht zum Wesen des historischen Princips gehören. Daß ein genetisches Begreifen des Wirtschaftslebens für die Wissenschaft von höchster Bedeutung und von um so größerem Werth ist, wenn es nicht bloß Thatsachen, sondern auch Wahrheiten klarstellt und begründet, liegt auf der Hand. Hier bildet nicht mehr das Individuum in sich die Grundlage der wissenschaftlichen Erkenntniß, erscheinen Staat, Recht und Wirtschaft nicht bloß als Producte summirter Individuen, sondern als das Werk höherer, in der Geschichte waltender Mächte. Es kommen die Kräfte zur Geltung und finden Beachtung,

die das Bleibende im Volksgeiste, seine heiligsten und dauernden Ueberzeugungen in Erkenntniß und Sitte darstellen. Leider baute man auf dieser festen Grundlage des richtig verstandenen historischen Princips nicht weiter. Unter dem unverkennbaren Einfluß der herrschend gewordenen evolutionistischen Idee wurde vielmehr die geschichtliche Auffassung in den Dienst eines verkehrten Relativismus gestellt. „Viele Anhänger der historischen Schule", sagt H. Dietzel[1], „theilen das Grundprincip der speculativen. Die Savigny und Niebuhr, Dahlmann und Stahl sind durchaus anti-individualistisch gesinnt: das Einzelsubject wird mit seiner Vernunft und seinem Interesse und seiner Willkür gebeugt unter die göttliche Vernunft, das Interesse des Staates, die geschichtlich überkommene Ordnung. Aber die Verwandtschaft des Dogmas tritt zurück vor dem — oft selbstgefällig übertriebenen, in Wahrheit durchaus nicht so schroffen — Gegensatz der Methode. Die organische Staatsidee wird überwuchert von der Idee der organischen Weiterentwicklung des Staatslebens ‚auf dem Grunde und nach dem Maßstabe gegebener Zustände'. Gewiß ist es richtig, daß ein absolutes, allgemein giltiges System der praktischen Politik sich a priori nicht construiren läßt: es gibt für die Staatskunst keine andere Methode als die ‚historische' oder ‚realistische', welche die einzelne politische Maßregel wie das ganze politische System möglichst genau der concreten Verumständung anzupassen, es aus derselben herzuleiten sucht. Aber allmählich wuchs aus dem Grundsatze der ‚Relativität' der praktischen Mittel und Wege der Grundsatz hervor, daß es keine absoluten Zwecke und Ziele gäbe. Es ward System, kein System zu haben. Die Principlosigkeit ward zum Princip erhoben."[2]

---

[1] Dietzel a. a. O. II, 231 f.

[2] Es gibt jedoch auch absolute Grundsätze der Gerechtigkeit, deren

Der systemfeindliche Historismus tritt bei den ältern nationalökonomischen Vertretern der historischen Auffassung und denen, welche ihren Spuren folgen, kaum oder weniger hervor als innerhalb der neuern Richtung. Letztere verzichtet auf das System und wendet sich, nicht ohne glänzende Erfolge, der genauen Erforschung der concreten Einzelthatsachen und -Probleme insbesondere der gegenwärtigen Volkswirtschaft zu. Ganz zutreffend bemerkt aber auch Hans v. Scheel[1] im Hinblick auf die Einseitigkeit dieser neuern Richtung: „Wie es in den Naturwissenschaften Mode wurde oder bis vor kurzem Mode war, so zu thun, als ob mit der Induction oder, besser gesagt, mit der Einzelforschung alles gemacht und philosophisches Denken und Zusammenfassen ein überwundener Standpunkt in der Wissenschaft sei, so gewann auch in der nationalökonomischen Welt die Idee bedeutende Beliebtheit, daß es gelte, sich alles speculativen Denkens zu entledigen und nur noch zu arbeiten. Durch Forschung in ältern und neuern Urkunden, durch statistische Ermittlungen und durch eigene objective Betrachtungen will man das Wesen der einzelnen wirtschaftlichen Einrichtungen und Erscheinungen klar stellen und dadurch eine ‚exacte', ‚realistische' oder in noch strengerem und vollkommenerem Sinne als die frühern ‚geschichtliche' Forschung etabliren. Dieses Bestreben ist ein an und für sich durchaus berechtigtes und muß für die Wissenschaft von ebenso heilsamen Folgen sein, wie die Thätigkeit der ältern historischen Schule, der es seine Entstehung verdankt. Dieser Theil der nationalökonomischen Forschung ist in der That ungefähr das, was das Experimentiren in andern Wissensgebieten. Er ist zudem einem

Verwirklichung das Mittel ist zur Realisirung der gesellschaftlichen Ordnung und des bürgerlichen Gemeinwohles.

[1] In der Einleitung zur Uebersetzung von John K. Ingrams: „Die nothwendige Reform der Volkswirtschaftslehre" (Jena 1879) S. VI.

sehr weiten Kreise von Forschern zugänglich, und also können selbst zu wirklich wissenschaftlicher Forschung sehr wenig Berufene auf diesem Wege nützliche Bausteine für das Gebäude der Socialwissenschaft herbeitragen; andererseits wird die von einigen allzu begeisterten Verehrern der ‚exacten' Forschung geforderte Beschränkung auf die Induction doch wissenschaftlich beanlagte Geister nicht abzuhalten vermögen, durch Hinzufügung deductiven Forschens und weiter Gesichtspunkte die Volkswirtschaftslehre in der richtigen Bahn zu entwickeln."

3. Bevor wir aber auf die neuere, mehr relativistische Auffassung des historischen Princips, wie sie insbesondere von Gustav Schmoller und seinen Schülern vertreten wird, näher eingehen, seien der wissenschaftlichen Stellung Albert v. Schäffles einige Worte gewidmet[1].

Schmoller[2] bezeichnet Schäffles Hauptwerk vom Bau und Leben des socialen Körpers als „den ersten großen deutschen Versuch einer Sociologie, d. h. einer Zusammenfassung unserer gesamten staats- und gesellschaftswissenschaftlichen Erkenntniß. Während aber August Comte in seiner Sociologie sich einfach in die Träume einer dichtenden Geschichtsphilosophie verliert und Herbert Spencer in der seinigen uns Untersuchungen über den physischen und psychischen Urzustand der Menschheit und über das ältere Familienleben vorlegt, unterbrochen durch einige Betrachtungen über Arbeitstheilung und über den Gegensatz industrieller und kriegerischer Staaten, während uns Ihering[3] in seinem ‚Zweck im Recht' die Grundlinien einer

[1] Vgl. hierzu außer Schäffles „Bau und Leben des socialen Körpers" sein Werk: „Deutsche Kern- und Zeitfragen". Berlin 1894. Neue Folge. Berlin 1895.

[2] Zur Literaturgesch. S. 220 f.

[3] Rud. v. Ihering (Der Zweck im Recht. I. Bd. [2. Aufl.] 1884; II. Bd. [2. Aufl.] 1886) läßt nur eine relative Geltung der sittlichen und rechtlichen Begriffe zu. Von ihm sagt Willmann (Geschichte

utilitarisch-socialen Ethik als Fundament der Gesellschaftslehre vorlegt, Gumplowicz [1] neuerdings (1885) in seiner Socio-

---

des Idealismus III, 731 ff.): „Vor Verirrung durch das rationalistische Naturrecht ist er gesichert, da er seinen Standpunkt in den englischen Sensualismus zurückverlegt; Benthams Utilitarismus gilt ihm als die genügende Basis zur Erklärung der Sittlichkeit und des Rechts, welche beiden Gebiete er — hierin richtiger als Stahl verfahrend — als untrennbar ansieht. Der Trieb der Selbsterhaltung, den die Natur dem Menschen eingepflanzt hat, dient zum Ausgangspunkte; würde er niemals versagen, so bedürfte es keines Sittengesetzes: ‚aber er kann versagen und in diesem Falle greift das Sittengesetz in die Lücke ein; es ist die Sicherheitsvorrichtung der Maschine, ein Mechanismus, der beim regelmäßigen Gang derselben ruht, aber bei seiner Störung in Thätigkeit tritt' (Zweck im Recht II [2. Aufl.], 187). Das ‚Du sollst' tritt also subsidiarisch ein, wenn das ‚Ich möchte gern' des Triebes nicht deutlich genug ertönt. ... Ueber das Einzelwesen geht Ihering hinaus, wenn er nicht dessen Selbsterhaltungstrieb, sondern den Zug zur Gesellschaft zur eigentlichen Quelle des Ethos macht und die Gesellschaft das ‚Zwecksubject des Sittlichen' nennt (Zweck im Recht II [2. Aufl.], 192). In der Gesellschaft entsteht nach ihm der Gegensatz von Gut und Böse, vom Physisch-nützlichen und -schädlichen ausgehend und mit den Ansichten der Gesellschaft wechselnd ... ‚die geschichtliche Theorie des Sittlichen beruht auf der Anerkennung der Relativität des Sittlichen und auf der Erkenntniß, daß nicht die Wahrheit, sondern die Richtigkeit, das heißt das dem praktischen Zwecke des Lebens Angemessene den Maßstab des Sittlichen bildet. ... Will man bei ihm statt von Richtigkeit von Wahrheit sprechen, so kann man sagen: Die Wahrheit des Sittlichen erschließt sich im geschichtlichen Hintereinander, die Entwicklung ist die Wahrheit' (Zweck im Recht II [2. Aufl.], 121)."

[1] Nach L. Gumplowicz ist der wesentliche Inhalt der Geschichte ein Kampf der Rassen und der Klassen, welcher hauptsächlich dem Zweck der Selbsterhaltung und der Erlangung eines größern Antheiles an den Gütern der Cultur dient. Dieser Kampf ist nothwendig und wird nie aufhören. Die Geschichte überhaupt ist ein „Naturproceß". Die geheimen Fäden eines ewigen Naturgesetzes lenken alles, — nicht die „Ideen" und die Helden der Geschichte. Von Gumplowicz' Schriften vgl.: Der Rassenkampf.

logie seine bekannten Lehren von der Bedeutung der Rassen für alles Gesellschaftsleben wiederholt, macht Schäffle in der That den Versuch, unser gesellschaftliches Wissen unter dem einheitlichen Gesichtspunkt des Kampfes ums Dasein zu einem wissenschaftlichen System zu verbinden. Ob die Verbindung gelungen sei, wollen wir dahingestellt sein lassen; jedenfalls liegt das Charakteristische des Werkes in dem Versuche dieser Verbindung. Ein unendlicher Reichthum von stofflichem Wissen, von verschiedenen gesellschaftlichen Disciplinen wird von einem Idealisten und Socialreformer unter dem Einfluß der modischen Darwinschen Theorie zu einer Art natürlicher, empiristischer Geschichtsphilosophie verbunden. Vielleicht ein Vorwurf, der nicht gelingen konnte. Jedenfalls aber ein solcher, der in der Luft lag, der sich mit zahlreichen ähnlichen Bestrebungen berührt; ein solcher, zu dem Schäffles Vielseitigkeit und geistige Kraft, wie seine Neigung, den Strömungen des Tages wie der Wissenschaft auf den Fersen zu bleiben, die natürlichen Vorbedingungen waren". Bei allem Lob ist dieses denn doch eine scharfe Kritik des Schäfflesschen Hauptwerkes. Gleichwohl erkennt Schmoller an, daß Schäffle, wenn er auch von der „socialen Auslese" als „dem Gesetz der socialen Entwicklung" redet, den Fortschritt vor allem darin suche, „daß an die Stelle roher Streitentscheidung immer edlere, geistigere Formen derselben treten, daß an Stelle der Vernichtung des Gegners die Anpassung tritt, daß die Siege der größern Macht mehr und mehr Siege des Geistes, der Sitte und des Rechtes sind, die an sich zugleich eine reichere und leistungsfähigere sociale Organisation herbeiführen. In diesem Gedanken liegt für Schäffle die Versöhnung der Entwicklungstheorie mit der ethischen Weltanschauung"[1].

Innsbruck 1883; Grundriß der Sociologie. Wien 1885; Sociologie und Politik. Leipzig 1892; Die sociologische Staatsidee. Graz 1892.

[1] Schmoller, Zur Literaturgesch. S. 224.

Bei dem vielfachen Wechsel der Anschauungen Schäffles wird wohl keine Richtung denselben ganz für sich in Anspruch nehmen können. Manchmal scheint er dem Socialismus nahe treten zu wollen, dann wiederum bekennt er, daß die positive Socialreform den Socialismus weit an erreichbarem Erfolg und an Einfachheit der Mittel übertreffe. Schäffle stellt die Evolutionsidee nicht in den Dienst des freiwirtschaftlichen Princips; er ist vielmehr Anhänger einer weitgehenden Staatsintervention. Die Aufgabe des Staates beschränkt sich ihm zufolge nicht auf den Schutz des erworbenen Eigenthums; er fordert eine strenge Fabrikgesetzgebung u. s. w. Anerkennenswerth ist das Bestreben, die Volkswirtschaftslehre wieder in engere Beziehung zur allgemeinen Gesellschaftswissenschaft zu bringen[1], wenn auch die Verquickung der Sociologie mit der evolutionistischen Biologie das rechte Maß überschreitet.

4. Während Adolf Wagner u. a. auch der deductiven Methode in weitem Umfange sich bedienen, sucht Gustav Schmoller auf inductivem Wege das sociale Entwicklungsgesetz zu finden, aus dem die zukünftige Gestaltung der geschichtlichen Lebensformen sich bestimmen ließe. Ein tieferes Verständniß seines wissenschaftlichen Standpunktes zu vermitteln, ist die 1874 erschienene, 1898 neu aufgelegte Streitschrift Schmollers gegen Heinrich v. Treitschke (Ueber einige Grundfragen des Rechts und der Volkswirtschaft)[2] bestimmt und geeignet. Siegreich weist Schmoller den Vorwurf zurück, als ob die Kathedersocialisten von den Irrlehren des 18. Jahrhunderts über die natürliche Gleichheit beeinflußt seien. „Die Stellung des Individuums innerhalb seiner gesellschaftlichen

[1] John K. Ingram, Die nothwendige Reform der Volkswirtschaftslehre. Uebersetzt und eingeleitet von H. v. Scheel. Jena 1879. Einleitung.

[2] Dieselbe bildet einen Bestandtheil des Werkes: Ueber einige Grundfragen d. Socialpolitik u. der Volkswirtschaftslehre. Leipzig 1898.

Klasse wird in der Hauptsache von der ungleichen individuellen Begabung beherrscht, nur das Aufsteigen in höhere Klassen ist noch von andern Ursachen abhängig."[1] Die Ungleichheit der Individuen in der Gesellschaft stelle nicht ausschließlich eine Naturthatsache dar, sondern sei ebensosehr ein Product von Cultur- wie von Natureinflüssen. Dann wendet er sich gegen die dogmatische, abstracte Auffassung der Dinge im Sinne Treitschkes und gegen die Dogmen der alten englischen Nationalökonomie. Schmoller geht aber noch einen Schritt weiter. Er bekämpft nicht nur den falschen Dogmatismus der „klassischen" Schule, nicht bloß die unzulässigen Abstractionen der modernen Wirtschaftstheoretiker. Er will überhaupt nichts Unbedingtes und für alle Zeiten Giltiges, keine dauernden Grundbegriffe und Grundsätze des wirtschaftlichen Lebens anerkennen. So sind ihm Ehe, Eigenthum, Gesellschaftsordnung im Grunde genommen lediglich Producte des Fortschrittes, Culturthatsachen, nicht vernunftrechtlich begründete und insofern bleibende Forderungen und Einrichtungen. Doch lassen wir Schmoller selbst reden[2]: „Ich sehe ein ewig Gleichbleibendes vor allem in den physischen elementaren Processen der Natur, sonst überall sehe ich Fortschritt und glaube an ihn. Sie (Treitschke) räumen Natureinflüssen eine größere Rolle ein und halten auch im sittlichen Leben einzelne Institute für in der Hauptsache unveränderlich. Sie sind empört, wenn man sie in den Fluß des historischen Werdens stellt, als ob historische Betrachtung und fester Halt im sittlichen Urtheile über staatliche Institute ein Widerspruch wäre. Entrüstet rufen Sie aus: ‚man stelle nur alles schlechthin in den Fluß der Zeiten, und der frechen Willkür ist Thür und Thor geöffnet.' — Der Fluß der Zeiten manifestirt mir nichts

[1] Schmoller, Grundfragen S. 16 f.
[2] Ebd. S. 40 ff.

anderes als das Gesetz der Causalität; so lange die Ursachen dieselben bleiben, bleibt die Folge, die Gesellschaftsordnung, dieselbe. Ich kann keinen absoluten sittlichen Vorzug für ein Institut darin finden, daß es lange so gewesen. Ich kann auch in der Ehe, im Eigenthum und in der Gesellschaftsordnung keine absoluten sittlichen Ideen sehen, vollends nicht in der bestimmten Färbung, mit der Sie sie vortragen. Die sittliche Idee steht über allen einzelnen Rechtsinstituten. Ehe und Eigenthum sind äußere Formen des positiven Rechts, in welchem die sittliche Idee sich darstellt; aber es sind Formen, die selbst in ewiger Umbildung begriffen sind. Soweit sie bei den meisten Culturvölkern einen ähnlichen Charakter tragen, ist nicht etwa eine immanente sittliche unveränderliche Substanz die Ursache der Gleichmäßigkeit, sondern sie liegt in den gleichen äußern Vorbedingungen menschlicher Existenz und der hierdurch hervorgerufenen Nothwendigkeit analoger historischer Entwicklung. Die Monogamie und das Individualeigenthum (innerhalb gewisser Schranken und neben einem Gemeineigenthum, wie es die Gegenwart schon kennt) werden so lange in der Hauptsache dieselben bleiben, als die menschliche Individualexistenz mit dieser körperlichen Organisation und diesen geistig-sittlichen Bedürfnissen dieselbe bleibt. Der Mensch kann als Individuum nicht existiren, nicht sein Wesen zur höhern Cultur entfalten ohne Eigenthum, er kann den Zusammenhang der Generationen, auf dem die mechanische Ueberlieferung aller Güter der Cultur beruht, nicht aufrecht erhalten ohne Erbrecht. Das sittliche Element der Monogamie, des Eigenthums und des Erbrechts liegt aber nicht in dem, was das augenblickliche Ehe-, Eigenthums- und Erbrecht mit dem anderer Zeiten gemein hat, in dem, was man als abstractes Dogma — Sie sagen als sittliche Idee — dieser Institution proclamiren kann, sondern ausschließlich und allein darin, daß das

jeweilige Ehe-, Erb- und Eigenthumsrecht, die jeweilige Gesetzgebung über zulässige Erwerbsarten, über Einkommensvertheilung, das in der bestimmten Zeit und in dem bestimmten Volk adäquate Gefäß der gerechten und sittlichen Ordnung, der sittlichen Erziehung der Gesellschaft ist. — Mit einer Abstraction also von dem, was allen Gesetzgebungen der Ehe und des Eigenthums gleich ist, bekommt man einen Schulbegriff, der zum Unterricht für Anfänger in der Rechtsphilosophie und Staatswissenschaft gut sein mag, der aber über die Frage, ob unser heutiges Recht genügend und richtig sei, absolut gar nichts aussagt. — Eine richtige Antwort auf diese gibt nur die historisch-kritische Untersuchung der Rechtsinstitute einerseits, der psychologischen, factischen, materiellen Zustände und Folgen andererseits. Eine exacte rechtsvergleichende Untersuchung über das Detail des Ehe-, Erb- und Eigenthumsrechts, nicht eine unfehlbare Dogmatik desselben thut uns noth."

Man dürfte erwarten, daß ein so einsichtsvoller Gelehrter sich der Erkenntniß nicht verschließen würde, wie die zweifelsohne höchst fruchtbare historisch-kritische Untersuchung der Rechtsinstitute, die Vergleichung derselben und ihrer Folgezustände, überhaupt nur möglich ist, wenn der Untersuchung ein fester, principieller Maßstab zur Beurtheilung des sittlichen und culturellen Werthes oder Unwerthes historisch gegebener Zustände, die sich als Folge thatsächlich vorhandener Rechtsinstitute erweisen, zur Verfügung steht. In dieser Erwartung fühlt man sich bestärkt, wenn man Schmoller von einer „über allen einzelnen Rechtsinstituten stehenden sittlichen Idee", von einer „gerechten und sittlichen", „der sittlichen Erziehung der Gesellschaft" dienenden „Ordnung" reden hört, deren adäquates oder inadäquates Gefäß das jeweilige Ehe-, Erb- und Eigenthumsrecht darstelle. Allein die Möglichkeit einer solchen Interpretation der Schmollerschen Lehre wird

sofort in Frage gestellt, da Schmoller das bei der Vergleichung aller Gesetzgebungen als gemeinsam, gleich und allgemein vorhanden erkannte Material nicht als eine „immanente sittliche unveränderliche Substanz" anerkennen, sondern lediglich und allein auf die gleichen äußern Vorbedingungen menschlicher Existenz und die hierdurch hervorgerufene Nothwendigkeit analoger historischer Entwicklung zurückführen will. Hierdurch ist eine Beweisführung, daß jenes Gemeinsame sich auch auf die zu allen Zeiten und sich überall gleich bleibende vernünftige Menschennatur, auf ein unveränderliches sogenanntes Vernunftrecht stützen könne, a limine abgewiesen. Merkwürdigerweise werden derartige „abstracte Dogmen" aber dennoch gleichzeitig als möglicherweise nutzbringende Schulbegriffe für Anfänger in der Rechtsphilosophie und Staatswissenschaft anerkannt. Wie sollen sie Nutzen bringen, wenn sie falsch sind?

Daß Schmoller in der That von einem Vernunftrecht im Sinne der christlichen Philosophie nichts wissen will, daß sein Begriff des Sittlichen wesentlich abweicht von dem der christlichen Sociologen, darüber kann ein Zweifel nicht obwalten. „Schon bei dem rohesten Stamme", sagt Schmoller[1], „wird sich aus dem Chaos des thierischen Lebens infolge der Instincte, der sich wiederholenden Fälle, des erlebten Schadens

[1] Grundfragen S. 46 ff. — Von der „ethischen" Auffassung der Volkswirtschaft behauptet Schmoller (S. 43 f. Anmerkung), man könne sie ebensogut eine „psychologische" nennen: „Das psychologische Element in der Volkswirtschaft ist im Grunde dasselbe wie das ethische; die psychologischen Factoren sind die Quelle dessen, was ich meine, das Ethos ist das Product. Psychologische Erörterungen haben schon alle bessern ältern Nationalökonomen mit ihren Untersuchungen verknüpft, vor allem Adam Smith. Die ganze Lehre vom Egoismus als Triebkraft der Volkswirtschaft ist nichts als ein roher Versuch, sich mit dem Bedürfniß einer psychologischen Begründung der Nationalökonomie abzufinden. Unter den neuern hat Hildebrand wesentlich auf die psychologische Seite hingewiesen."

eine gewisse Ordnung bilden, die höher steht als Gewalt und Natur, die den Keim der Sitte, des Rechtes, der bürgerlichen Gesellschaft enthält. Selbst im Thierleben zeigen sich ja Anfänge einer solchen Ordnung. Bären und andere Raubthiere halten gewisse Jagdbezirke ein und strafen die Verletzung. Wenn so selbst das Thier eine gewisse Ordnung höher stellt als die bloße Gewalt, so wird und muß es falsch sein (wie Sie [Treitschke] es thun), die Verletzung dieser Ordnung, die Gewalt an sich, als die Vernunft der frühern Lebensalter der Menschheit zu bezeichnen." Würde Schmoller nun noch einen Schritt weiter gehen in der Scheidung zwischen Mensch und Thier, würde er die Ordnung des gesellschaftlichen Lebens beim Menschen nicht bloß auf Instincte und Erfahrungen (exspectatio casuum similium), sondern überdies auf die dem Menschen als solchem specifische Leitung der Vernunft zurückführen, würde er anerkennen, daß diese Leitung der Vernunft zugleich als eine sittliche Forderung, als ein vom Urheber der menschlichen Natur gegebenes Gesetz und dementsprechend als ein sittliches Sollen des Menschen sich darstellt, das bei aller Verschiedenheit der concreten, historischen Gestaltungen dennoch ganz allgemein und überall das Postulat der Ordnung, der Gerechtigkeit in sich schließt, dann wäre unseres Erachtens ein principiell unanfechtbarer Standpunkt gewonnen, aus der historisch-ethischen eine ethisch-historische Auffassung geworden.

Was zur Natur des Menschen gehört, geht logisch seiner Geschichte voraus und wirkt auch überall thatsächlich gestaltend auf die Geschichte ein. Die ethische Veranlagung und Leitung des Menschen gehört aber zu seiner natürlichen Ausstattung, mag dieselbe wie immer auch in ältern Perioden verdunkelt und entstellt erscheinen. Indem jedoch Schmoller „Sitte" und „Sittlichkeit" — Begriffe, die weder logisch noch factisch einander decken — verwechselt, erscheint ihm das Ethos

schlechthin als ein wandelbares, historisches Product: „Friedlich gesittete menschliche Beziehungen mehrerer untereinander vollends sind nicht möglich ohne eine gewisse Uebereinstimmung, ohne ein gegenseitiges Verständniß und Anerkenntniß. Dieses Anerkenntniß bildet das geistige Band für die Betheiligten, für die Gesamtheit; es gewinnt feste Gestalt durch die Ueberlieferung, es wird zur Sitte, d. h. zur gewußten und für heilig gehaltenen, mit der Mystik religiöser Weihe versehenen Ordnung, in die der Einzelne hineingeboren wird. — Alle Sitte bildet den Gegensatz zum rohen Naturmenschen, dem Spiel seiner Leidenschaften und Einfälle. Die Sitte ergreift alle natürlichen Vorgänge und gibt ihnen feste Gestalt; diese Gestalt mag zuerst roh, abenteuerlich, bizarr sein; es ist doch das keimende sittlich-ästhetische Gefühl und der Intellect, die begonnen haben, das bloß Natürliche einer Regel zu unterwerfen. Die Sitten sind nicht angeboren und nicht von der Gottheit gelehrt, sie sind geworden, sind der fortwährenden Umbildung und Läuterung unterworfen; sie sind die ewig neue Offenbarung des Geistes im natürlichen Leben. Durch die Sitte baut der Mensch in die Natur eine zweite Welt, die ‚Welt der Cultur', hinein. Und zu dieser Welt der Cultur gehört auch die Volkswirtschaft. — Aus Instinct ißt der Mensch; aber die Sitte veranlaßt ihn, zu bestimmter Zeit, mit bestimmten Formen und Geräthen zu essen; die Kälte nöthigt zur Umhüllung, die Sitte erzeugt die Kleidung, die Mode, alle höhere und edlere Consumtion. Aus Instinct begattet sich der Mensch, die Sitte erzeugt die Ehe und den häuslichen Herd. Aus Hunger erlegt der Jäger das Wild, die Sitte ertheilt es ihm ausschließlich zu und erzeugt so das Eigenthum, wie sie das Erbrecht schafft. Ohne feste Sitten gibt es keinen Markt, keinen Tausch, keinen Geldverkehr, keine Arbeitstheilung, keine Kasten, keine Sklaven, kein Staatswesen. Ueber alle Lebenskreise und alle Gebiete erstrecken sich

die Ceremonien, die Symbole, mit denen eine jugendliche Phantasie alle Handlungen begleitet, um damit anzudeuten, daß nichts bloß natürlich, bloß technisch zu geschehen habe, sondern daß es erst recht geschehe, wenn es durch die Symbole der Sitte in den Zusammenhang und die Ordnung eines systematischen Lebensplanes eingefügt sei. — Wenn wir so schon auf den ältesten Stufen der Cultur es nirgends mehr mit rein natürlichen Vorgängen zu thun haben, wie viel mehr muß das bei höherer Cultur der Fall sein; die Sitte mag ihre alte Strenge verloren haben, sie hat sich in Religion, Recht, objective Sitte und freie Sittlichkeit gespalten. Das Grundverhältniß aber ist dasselbe. Nirgends stoßen wir auf rein natürliche Bedürfnisse, sondern auf die Bedürfnisse der Gesittung, nirgends auf rein technische Wirtschaftsprocesse, sondern auf Processe, die durch Gewohnheit, Usancen, Sitte und Recht geregelt sind." [1]

Nicht der Trieb, sondern die Sitte fungirt als regelndes Princip Allein diese „Sitte" — sie ist für Schmoller nicht mehr und nicht weniger als Gewohnheit, Usance —, nicht von der Gottheit gelehrt, sondern in der Geschichte geworden, des Menschen Werk, darum auch wandelbar wie alle Gewöhnungen der Sterblichen. Hat sie Ehe, Eigenthum, Erbrecht eingeführt, wo wäre das höhere Princip, um deren Abschaffung, durch eine neue „Sitte" bewirkt, verbieten zu können?

Ueber den relativistischen Standpunkt Schmollers kann nach dem Gesagten kein Zweifel mehr obwalten. In geringerem oder größerem Maße zeigt sich derselbe Defect bei den meisten neuern Nationalökonomen historischer Richtung. Hieraus aber ergeben sich für diese Schule beträchtliche Nachtheile. Ohne feste und klare Grundsätze insbesondere auf ethischem

[1] Schmoller, Grundfragen S. 47 f.

Gebiete ist es unmöglich, in den für die Socialpolitik so wichtigen Fragen über das Ziel der Volkswirtschaft, über Zweck, Aufgaben und Grenzen der Staatsgewalt zu einer sichern Erkenntniß zu gelangen. Auch in andern Fragen bietet die schwankende Unterlage des relativistischen Historismus keinen zuverlässigen Stützpunkt. So konnte und mußte es denn auch geschehen, daß die sogen. historisch-ethische Richtung in der Nationalökonomie manche nicht zu unterschätzende Gegner fand.

5. Bereits wurde von uns der Versuch Karl Mengers, die Naturgesetze oder, wie er sagt, die „exacten Gesetze" der Volkswirtschaft aus dem isolirt betrachteten Eigennutz abzuleiten, als verfehlt erwiesen. Wir stimmen hier Schmoller vollkommen bei, wenn er sagt[1]: „Es ist ganz schief, die Isolirung der universalen Betrachtung aller mitwirkenden Ursachen als unversöhnliche Gegensätze gegenüberzustellen. Ich verfolge heute eine Erscheinung, eine Ursache in möglichster Beschränkung und Isolirung, um morgen an einem gewissen Punkte der Untersuchung doch genöthigt zu sein, den Zusammenhang mit andern Erscheinungen und Ursachen mit in Rechnung zu ziehen. Es wird doch kein Vernünftiger verlangen, daß eine einmal mit Erfolg angewandte Isolirung für alle weitern Untersuchungen in derselben Wissenschaft bindend sein soll. Ist das nicht dasselbe, als wenn man den Naturforscher, der einen bestimmten Stoff untersucht, für alle Folgezeit auf ein einziges Experiment verpflichten wollte? Die Isolirung, die heute vom Chemiker vorgenommen wurde, wird morgen beim nächsten Experiment verlassen, damit das Object nach anderer Seite untersucht werden könnte. Und überdies, gewisse Isolirungen können absolut falsch sein. Der Chemiker darf wagen, von den physikalischen Eigenschaften eines chemischen Gegenstandes zu abstrahiren, aber wenn er die atmosphärische

[1] Schmoller a. a. O. S. 280.

Luft untersuchte und nach dem Grundsatze Mengerscher Isolirung sagte: ich ziehe dabei nur den Stickstoff in Betracht, weil er vorherrscht, so würde man ihn sofort aus dem Laboratorium hinauswerfen."

Ist nun auch die einseitige und falsche Isolirung der Eigenliebe als wirtschaftlicher Triebfeder und zum Zweck der Gewinnung exacter Gesetze zurückzuweisen, so wird man andererseits die Richtigkeit des Gedankens nicht bestreiten können, daß für ein genaues und rechtes Verständniß der volkswirtschaftlichen Probleme neben dem äußern, historischen Geschehen ebenfalls die innern Triebfedern des wirtschaftlichen Lebens gebührende Berücksichtigung finden müssen. In diesem Sinne kann man Walter Kämpfe beipflichten, wenn er bei Besprechung der analytischen oder psychologischen Schule österreichischer Nationalökonomen (auch „österreichische Schule" genannt) sagt[1], ihre Methode sei „ebenso positiv wie die historische. Auch sie bringt die systematische Beobachtung zur Anwendung, nur beschäftigt sie sich zunächst mit innern Erscheinungen, mit Gedanken und Gefühlen, und ist demzufolge psychologischer Natur. Während die historische Methode allgemeine, die Gestaltung der menschlichen Gesellschaft bestimmende Gesetze nur dann gelten lassen will, wenn dieselben als Endresultat ihrer Forschungen erscheinen, geht die psychologische von der Proclamirung solcher Gesetze aus. Sie will sich zunächst über die im allgemeinen bei den Individuen anzutreffenden Eigenschaften der menschlichen Seele vergewissern und aus diesen die Fundamentalprincipien der politischen Oekonomie ableiten. Das ist ein unläugbar richtiger Standpunkt, und derselbe führt zu bedeutenden Resultaten, wenn die An-

[1] Devas-Kämpfe, Grundsätze der Volkswirtschaftslehre (Freiburg 1896) S. 491. — Zur analytischen Schule darf Alfred Marshall gerechnet werden mit seinen „Principles of Economics". vol. I. London 1890.

hänger des psychologischen modus procedendi die analytische Methode mit Feinheit und Genauigkeit anwenden." Wir fügen hinzu: wenn sie dabei den Menschen nehmen, wie er wirklich ist, mit seiner ganzen, vollen Natur, und wenn sie den hieraus abgeleiteten Gesetzen keinen andern Charakter beimessen, als wie er eben der Natur des Menschen in seiner Eigenart entspricht, endlich wenn sie mit der analytischen zugleich die empirisch-realistische Methode in geeigneter Weise verbinden wollten.

Daß die Vertreter der österreichischen Schule im übrigen der nationalökonomischen Forschung nicht unwesentliche Dienste geleistet haben, wird auch derjenige anerkennen müssen, der ihren wissenschaftlichen Standpunkt nicht theilt[1]. Die eingehenden Untersuchungen in der Werth- und Zinslehre, die Opposition gegen einen einseitigen Empirismus und exclusiven Historismus, die Herbeiziehung der Abstraction, welche keine Wissenschaft entbehren kann, das sind Verdienste der österreichischen Schule und ihrer Vertreter — Karl Menger, Eugen v. Böhm-Bawerk, Emil Sax u. a. —, die bei allen sonstigen Mängeln nicht übersehen werden dürfen[2].

6. Um ein literarisches Gegengewicht gegen den Kathedersocialismus und speciell gegen dessen Berliner Erscheinungsform in Deutschland zu schaffen, wurde zu Anfang des Jahres 1898 von dem Breslauer Professor Dr. Julius

[1] Schmoller (Grundfragen S. 335) sagt: „In Oesterreich versuchte die Schule Mengers, den Aufschwung (im Sinne der historischen Schule) aufzuhalten und durch einige gute, halb psychologische halb wirtschaftliche Untersuchungen über die Werthlehre der Welt den Glauben beizubringen, daß die Doctrin der sogen. englischen Klassiker bei ihnen unerschüttert sei."

[2] Zur Frage der Verbindung der analytischen und historischen Methode vgl. u. a. auch E. v. Böhm-Bawerk im Programmartikel der „Zeitschrift für Volkswirtschaft, Socialpolitik und Verwaltung" (I. Band, 1. Lieferung) S. 5.

Wolf die „Zeitschrift für Socialwissenschaft“ [1] begründet. Namhafte Gelehrte sind deren Mitarbeiter geworden, so u. a. als Nationalökonomen: Georg Adler, M. Biermer, George Blondel, v. Fircks, Aug. Oncken, F. C. Huber, v. d. Leyen, V. Mataja, Vilfredo Pareto, Alex. Peez, Jul. Pierstorff, Sartorius v. Waltershausen, Georg Schanz; als Sociologen: Paul Barth, R. Garofalo, Julius Lippert, Fr. Ratzel, H. Schurtz, R. S. Steinmetz, A. Vierkandt; als Juristen: Jul. Baron, Bornhak, Fuld, Jos. Kohler, Meili; als Politiker: Numa Droz, Frhr. v. Durant u. s. w. [2]

Hatte die Mengersche Kritik sich vorzugsweise gegen die exclusiv historische Methode, den einseitigen Historismus, gewendet, so richtet Jul. Wolf seine Angriffe gegen die vom Kathedersocialismus befürwortete, „möglichst weitgehende, hinsichtlich ihrer äußersten Grenzen noch nicht näher bezeichnete Socialreform“ [3]. Doch greift Wolfs Kritik, wie wir sehen werden, viel tiefer und weiter.

Daß die Kathedersocialisten die Staatsintervention nicht selten allzu stark betonen, daß insbesondere bei rein historischer, relativistischer Auffassung aller politischen und socialen Verhältnisse eine principielle Grenze für die Staatseinmischung überhaupt nicht gefunden werden kann, daß namentlich die Frage der Verstaatlichungen hier lediglich nach Rücksichten der sogen. Zweckmäßigkeit entschieden zu werden pflegt, das ist eine unbestreitbare Thatsache. Gerade bei den hervorragendsten Vertretern der historischen Schule, bei Adolf Wagner, Schmoller, v. Schäffle u. a., zeigt sich dieser bedauerliche Mangel einer festen, principiellen Erfassung des Staatszweckes und der Grenzen der Staatsgewalt.

[1] Berlin. Druck und Verlag von Georg Reimer.

[2] Kaum dürften aber alle Mitarbeiter der Zeitschrift genau denselben Standpunkt wie J. Wolf einnehmen.

[3] Zeitschrift für Socialwissenschaft II (1. Heft), 2.

Zu welchen Verirrungen aber ein solcher Mangel Anlaß bieten kann, ja schließlich führen muß, das läßt sich wiederum einmal aus dem Werke des Berner Professors Dr. Ludwig Stein: „Die sociale Frage im Lichte der Philosophie“ [1], ganz unzweifelhaft ersehen.

Man fühlt es, meint Stein, mit der Stärke des Instincts, daß man sich am Vorabende umwälzender, weltbewegender Ereignisse befindet; nur wagen es die wenigsten, die letzten Consequenzen der uns umdrängenden Katastrophe auszudenken. Da wird „kein Vernünftiger dem Staate das Recht verweigern, ein Enteignungsverfahren größten Stils anzubahnen, wo es gilt, einen socialen Weltbrand zu verhüten, d. h. das Interesse der gesamten Menschheit zu wahren“. Principielle Bedenken stehen dieser Radicalkur nicht im Wege: „Erweisen sich die augenblicklichen Rechtsinstitutionen des Staates als unzureichend zur Herstellung des vom socialen Ethos der ‚öffentlichen Meinung‘ der civilisirten Welt gebieterisch geforderten socialen Gleichgewichts, so wird er zu einer gründlichern Reform des Rechts an Haupt und Gliedern schreiten müssen, um der sonst unausbleiblichen Revolution zu steuern und socialistischen Utopien rechtzeitig ein kräftiges Paroli zu bieten. Zu einer solchen radicalen Reform aber reicht weder die Macht des Einzelnen und des von ihm ausgehenden Beispiels aus, noch die weltbürgerliche, nur über psychische Strafmittel verfügende Gesellschaft, sondern lediglich und ausschließlich der Staat, hinter dessen Imperativen Gefängnisse, Kruppsche Kanonen und Armeen stehen. — Unsern Bedarf an socialen Imperativen kann heute, nachdem die kirchlichen Imperative zu versagen beginnen und auch die moralischen nicht mehr recht verfangen wollen, nur noch ein

[1] Vorlesungen über Socialphilosophie und ihre Geschichte. Stuttgart 1897. Vgl. dazu Victor Cathreins Aufsatz über „Rechtssocialismus“ in den „Stimmen aus Maria-Laach“ LIV (3. Heft), 237 ff.

auf wissenschaftliche Ergebnisse und Erwägungen sich stützender Staat decken." Von der Erfüllung dieser Aufgaben macht Stein die Existenz des Staates abhängig. „Ist der ganze Sinn des Staates die Erzwingung dieses Gleichgewichts, so hat er naturgemäß nur so lange Sinn und Berechtigung, als er dieses Gleichgewicht nicht bloß vorübergehend herzustellen, sondern auch dauernd zu behaupten und zu sichern vermag."

Um den „socialen Weltbrand" zu verhüten, verlangt also Stein ein erkleckliches Maß von Verstaatlichungen, und zwar: 1. die Verstaatlichung des landwirtschaftlich genutzten Grund und Bodens; 2. die Nationalisirung der Bergwerke; 3. die Verstaatlichung der gesundheitsschädlichen industriellen Betriebe; 4. die Verstaatlichung des Versicherungswesens; 5. die Verstaatlichung wichtiger Erfindungen und endlich 6. die Verstaatlichung vieler nicht in ihrer Gesamtheit zu verstaatlichenden Industrien[1].

Daß solchen vernunft- und grundsatzlosen Uebertreibungen der Staatsintervention und der staatlichen Aufgaben auf dem Gebiete der Socialreform gegenüber ein Kampf für die „Selbstbehauptung der Individualität" seine Berechtigung hat, liegt auf der Hand. Allein Wolf tritt nicht bloß der in Ziel und Art maßlosen Socialreform entgegen. Sein wissenschaftlicher Standpunkt erlaubt ihm auch nicht, die Anforderungen einer wirklich gemäßigten und gerechten Reform genügend zu würdigen. Dafür besitzen wir sein eigenes Geständniß: „Zwar stehen wir genau wie der Kathedersocialismus *zwischen* Individualismus und Socialismus. Aber während der Kathedersocialismus sich seine Stellung als Kritiker der bürgerlichen Wirtschaftsordnung näher zum Socialismus gewählt hat, haben wir sie als Kritiker des Socialismus uns *näher zum individualistischen Staat* gesucht. Das macht

[1] Vgl. *Wolfs* Zeitschr. f. Socialwissensch. I (12. Heft), 880 ff.

den Unterschied zwischen uns aus, einen Unterschied, der sich principiell darin ausspricht, daß der Kathedersocialismus in seiner Theorie großentheils mit Gefühls- und Verstandesargumenten des Socialismus arbeitete, welche wir verwerfen." [1] In der That die beste Kritik des Wolfschen Standpunktes! Zuerst wird versichert, daß man zwischen Socialismus und Individualismus stehe, dann aber wieder alsbald zugegeben, daß man näher zum individualistischen Staat seine Stellung gewählt habe. Die richtige Mitte zwischen Socialismus und Individualismus, between individual independance and social control (J. St. Mill), ist also auch hier eingestandenermaßen nicht zu finden. Genau um so viel ist die Wolfsche Auffassung verkehrt, als sie die Mitte zwischen Individualismus und Socialismus verlassend in die Nähe des Individualismus gerückt ist.

Natürlich will Wolf auf die Ethik nicht verzichten. Er faßt seine Anschauungen sogar unter dem Namen des „ethischen" Individualismus zusammen. „Nichts liegt ihm danach ferner, als den ethischen Maßstab aus der Kritik der Wirtschaftsordnung, ihrer ‚Analyse', zu verbannen, oder ihm den Platz rauben zu wollen in der ‚Synthese', der Socialpolitik. Aber er verhält sich skeptisch gegenüber den Erwartungen, welche die professionellen Ethiker an die von ihnen propagirte Socialreform knüpfen, und zu der Verheißung, die sie von ihr ausgehen lassen; ihn dünkt es thöricht, vermessen und wissenschaftlich unhaltbar, durch die Mittel, welche die angewandte Ethik, die Socialreform, zur Hand hat, die Gesellschaft social auf eine andere Basis stellen, ihr einen andern Stempel aufprägen zu wollen, als sie ihn ohnedas hat." [2] Das aber wollen gerade die Socialreformer: „Schmoller denkt, indem

[1] Zeitschr. f. Socialwissensch. I (12. Heft), 877.

[2] J. Wolfs Aufsatz: „Illusionisten und Realisten in der Nationalökonomie", Zeitschr. f. Socialwissensch. I (6. Heft), 407.

er von der Emporhebung zu höherer Sittlichkeit als dem Mittel besserer Ausstattung der untern Volksklassen spricht, selbstverständlich nicht an die *private* Sittlichkeit allein, sondern mit in erster Linie an die Durchtränkung der *Gesetzgebung* und *innern Staatspolitik* mit dem *ethischen* Gedanken."[1]

Von einer solchen Socialreform aber will Wolf nichts wissen, von einer Socialreform nämlich, welche die sociale Frage als ein *Vertheilungsproblem* auffaßt und von *sittlichen* Factoren die Bewirkung einer *gerechtern* Vertheilung erwartet[2]. Er erklärt, daß er zwar kein Manchestermann sei[3], aber dennoch die Bedeutung dessen, was die sogenannte Socialreform leisten könne, gering anschlage dem gegenüber, was die natürliche Entwicklung geleistet habe und leisten werde.

Wolf formulirt daher seine eigene Lehre in folgender Weise[4]: „Die bürgerliche Wirtschaftsordnung als historische Kategorie hat ihr Entwicklungsgesetz. Die Entwicklung ist doppelten Inhalts. Sie geht zunächst a) in ökonomischer Richtung auf Vermehrung des Gütervorraths der Nationen. Sie setzt sich b) aus ökonomischer Entwicklung in sociale um, vermittelst im ganzen der gleichen Kräfte, die sie in ökonomischer Richtung gezeitigt haben. Für jene Umsetzung bedarf es nicht als Bedingung der Socialreform, wenn die Socialreform die Umsetzung auch zu fördern und sie auch sonst noch social heilsam zu wirken vermag." Die praktische Lösung der socialen Frage „ist in letzter Instanz Sache des technischen Fortschrittes in der Production, ihre theoretische Lösung Sache der Einsicht in diesen Zusammenhang"[5].

Die sociale Frage wäre also im wesentlichen keine Frage

[1] *Wolfs* Aufsatz a. a. O. I (2. Heft), 94.
[2] Ebd. I (6. Heft), 409. [3] Ebd. I (2. Heft), 90.
[4] Ebd. I (7. Heft), 487 ff.
[5] Ebd. I (7. Heft), 487 Anmerkung.

der Reform, der angewandten Ethik, sondern eine Frage der Entwicklung: Der Stoffwechselproceß des durch das Privateigenthum an den Productionsmitteln und die Concurrenz charakterisirten wirtschaftlichen Körpers verläuft der Hauptsache nach in der Weise, daß der technische Fortschritt sich immer neu selbstthätig in socialen Fortschritt umsetzt, d. h. in eine dem technischen Fortschritte ungefähr entsprechende Hebung der Masse, wobei es einer Socialreform höchstens für den vollkommenern Verlauf dieses Processes, nicht aber für seine Inswerksetzung bedarf. In diesem Sinne ist für Wolf die sociale Frage ein Productions- und kein Vertheilungsproblem.

Sehr richtig bemerkt hierzu ein Schüler Schmollers, theilweise mit den Worten des Lehrers[1]: „Diese Ideen sind nicht neu. In ihnen liegt ein unverkennbarer Rückschritt zu den Anschauungen der alten manchesterlichen Nationalökonomie, welche ebenfalls lehrte, es sei wichtiger, viel und gut zu produciren, als das Product richtig zu vertheilen. Das ist nicht richtig. Allerdings sind Socialreform und Mehrproduction incommensurable Größen, deren gegenseitiges Verhältniß sich schwer abschätzen läßt. Ihr Werth und ihre Wirkung läßt sich nicht in Zahlen ausdrücken, und es gibt daher ein schiefes Bild, wenn Wolf meint, einer angenommenen ‚Hebung' von 100 m, welche der Fortschritt der Güterproduction in einer gewissen Spanne Zeit bewirke, könne die reine Socialreform nur eine solche von 5 bis 20 m an die Seite stellen. Gewiß kann die Socialreform nicht alles schaffen, sie kann die wirtschaftlich Schwächern nur schützen und fördern, nicht aber den allgemeinen wirtschaftlichen Niedergang hemmen. Ein großartiger technischer Aufschwung läßt sich nicht von Staats wegen decretiren, wohl aber kann das bewußte menschliche

[1] Chr. Eckert, Grundfragen der Socialpolitik. Histor.-polit. Blätter CXXII (12. Heft), 893 f.

Wollen mit Unterstützung des Staates dahin drängen, daß die neu geschaffenen Werthe auf weiteste Schichten der Mitarbeiter sich vertheilen. Dann werden wir sachlich vorwärts kommen, wenn es gelingt, mehr zu produciren, aber zugleich auch das Producirte richtiger zu vertheilen, wenn wir unsere Consumtion ebenso in den edlern und höhern als in den niedrigern Bedürfnissen steigern, wenn wir gebildetere, fleißigere, intelligentere, gerechtere Menschen werden. Daß derartige Aenderung möglich sei ohne totalen Umsturz unserer heutigen volkswirtschaftlichen Organisation, das hat Schmoller im Gegensatz zu dem ihm von Wolf vorgeworfenen Pessimismus schon 1873 ausgesprochen, das haben Brentano, Ad. Wagner und andere ‚Kathedersocialisten' in ganz ähnlicher Weise gethan. Den Ausschlag dabei geben aber weder die Conjuncturen noch die technischen und Betriebsänderungen, wenn sie auch für den wirtschaftlichen Aufschwung von noch so weittragender Bedeutung sind. Die letzte Entscheidung liegt vielmehr bei den sittlichen Kräften der Nation. Je höher irgendwo Moral und Religion, Sitte und Recht steht, je vollendeter Kirche und Schule organisirt ist und wirkt, je mehr alle sociale Zucht, der geistig-moralische Hebungs- und Erziehungsproceß bis in die untersten Kreise reicht, je mehr die verschiedenen Klassen sich verstehen und berühren, die höhern Klassen ihre Stellung als eine höhere Pflicht, nicht als eine Anweisung auf größern Genuß, auf Machtbethätigung und Vermögenserwerb auffassen, desto leichter wird die immer wieder einsetzende Differenzirung sich immer auch wieder umsetzen in eine Hebung der untern Klassen und eine neue Mittelstandsbildung." — Ganz unsere Auffassung! —

Daß Wolfs Lehre in der That als ein Rückschritt zu den Anschauungen der alten liberalen Nationalökonomie sich darstellt, beweist auch ein Vergleich, dessen Wolf sich bedient, um seine Idee von der Bedeutung der Socialreform klar zu stellen,

„Der Schreiber dieser Zeilen", sagt Wolf von sich selbst[1], „bescheidet sich wie der Arzt am Krankenbette. Längst ist die Vorstellung verschwunden, daß der Arzt ein Wunderkünstler sei und durch das Mittel seiner Arzneien und Verfahren einen kranken oder welken Körper zu einem gesunden und spannkräftigen machen könne. Was der Arzt kann, das ist nur dies: Er vermag im Krankheitsfalle Processe zu unterstützen, die im Körper sich von selbst anbahnen, er vermag (Prävention) die Lebensführung nach hygienischen Grundsätzen zu organisiren, er vermag schließlich (Repression) durch einen operativen Eingriff ein krankes, konstitutionell nicht wesentliches Glied zu entfernen. Die Einsicht, daß die Medicin nicht mehr vermöge, daß der Körper stärker als der Arzt sei, bezeichnet ihren Eintritt in den Kreis moderner Wissenschaft. Denn jene Einsicht fußt auf nichts anderem als der wenn auch immer unvollständigen Erkenntniß der Zusammenhänge und Gesetze des menschlichen wie überhaupt animalischen Lebens."

Wer erkennt hier nicht sofort die alte einseitig naturalistische Auffassung des Gesellschaftslebens, welche die klassische Nationalökonomie auf völlig falsche Bahnen geleitet, — die Verwechslung des physischen, animalischen Organismus mit dem moralischen, socialen Organismus, — die naturgesetzliche Auffassung der Volkswirtschaft, — die Annahme eines Naturprocesses der Entwicklung der Production und der Vertheilung der Güter, eines Processes, der sich der Hauptsache nach von selbst vollzieht und dem die Socialreform nur etwas nachzuhelfen braucht, wie ja auch der Arzt „der Natur nur nachhilft"? Und wenn dann Wolf[2] noch die Concurrenz, den Wettstreit, nicht bloß in der Richtung geschäft-

[1] Zeitschr. f. Socialwissensch. I (6. Heft), 407 f.
[2] Ebd. I (12. Heft), 879 f.

licher und technischer Tüchtigkeit, sondern auch die sociale Auslese, welche von der Concurrenz ausgeht, gegenüber der „greulichen Verzerrung" durch Socialismus und Katheder-socialismus mit unverkennbarer Begeisterung vertheidigt, wenn er auf die herrlichen Früchte dieser Concurrenz in den letzten Zeiten hinweist, wenn er sich so sehr gegen die „Durchtränkung der Gesetzgebung und innern Staatspolitik mit dem ethischen Gedanken" wehrt[1], so kann Wolf es uns nicht verargen, daß wir seiner angeblichen Gegensätzlichkeit zum Manchesterthum[2] denn doch etwas skeptisch gegenüberstehen, auch wenn er seinem „Individualismus" die Decoration des „ethischen" Beinamens zugesteht.

Nein, auf dem Wege, den Wolf eingeschlagen hat, kommen wir weder in der Socialreform noch in der wissenschaftlichen Nationalökonomie einen Schritt weiter. Es ist ganz recht, die Socialreformer vor einem grundlosen Pessimismus zu warnen[3]; es ist ferner nicht minder dankenswerth, wenn be-

[1] Zeitschr. f. Socialwissensch. I (2. Heft), 94.

[2] Ebd. I (2. Heft), 90.

[3] Scharf wendet sich Wolf insbesondere gegen Karl Theodor Reinhold und dessen Werk: „Die bewegenden Kräfte der Volkswirtschaft" (Leipzig 1898). Reinhold führt dieses Werk selbst ein als das System eines schrankenlosen Pessimismus, dessen letztes Wort nicht anders lautet als — Resignation. — Ironisch bemerkt Wolf, der ursprüngliche Titel des Buches dürfte wohl die „Wirtschaftliche Welt als Wille und Vorstellung" gewesen sein; es habe ja auch in der nationalökonomischen und philosophischen Literatur an einem Opus über die wirtschaftliche Welt als Wille bisher gefehlt. Ob Reinhold mit dem Willensbegriff oder dieser mit ihm willkürlich umspringe, läßt Wolf offen. Doch weist er auf einige Beispiele allerdings sehr auffälliger Schlußfolgerungen hin; so sagt u. a. Reinhold (S. 314): „Da der Wille in Raum und Zeit ist, da er die ganze Erde erfüllt, so muß er sich frei bewegen können. Daher stehen Wege, Straßen, Flußläufe, Seen im öffentlichen Eigenthum. — Sie können nicht Privateigenthum sein, der unendliche

tont wird, daß die staatliche Intervention ihre Grenzen hat. Aber die erneute Annahme eines sich wesentlich von selbst regulirenden volkswirtschaftlichen Naturprocesses hat beim gegenwärtigen Stande der nationalökonomischen Forschung kaum Aussicht auf große und dauernde Erfolge.

7. Besondere Beachtung verdient endlich auch Werner Sombarts Kampf gegen die ethische Auffassung der Socialpolitik[1], nicht bloß deshalb, weil Sombart, selbst da, wo er irrt, geistreich und interessant bleibt, sondern vor allem, weil seine Darlegungen geeignet sind, eine Reihe von Miß-

Wille, die Freiheit duldet das nicht" u. s. w. In wenigen Worten faßt Wolf die Lehre Reinholds von der wirtschaftlichen Welt also zusammen: „Der Mensch ist eine Bestie und wird es immerdar bleiben. Die Welt ist ein Jammerthal und kann niemals etwas anderes als ein Jammerthal sein. Sie wird zu einem solchen hauptsächlich durch die Concurrenz der in zu großer Zahl in sie gesetzten Menschen. Dem, daß der Mensch, sich auf seinen Vortheil besinnend, weniger Menschen in die Welt setze, steht der ‚Wille' entgegen. Würde der Mensch aber selbst in einzelnen Ländern diesen zu bezwingen vermögen, so würde das Weltbild dadurch nicht verändert. Das Weltbild wird immer das gleiche, traurige, verzweiflungsvolle sein: die Hölle auf Erden. Der Mensch freilich beschönigt die Dinge, er ist unverbesserlicher ‚Idealist'. Die Wissenschaft aber enthüllt sie. Auch der Werth der Reformen, die man in Scene setzt, ist hauptsächlich ein psychologischer: Sie erhalten den Menschen in der Täuschung, daß die Welt nicht ganz so schlecht sei, wie sie ist, oder wenn sie es ist, es doch besser in ihr werden könne" (Zeitschr. f. Socialwissensch. II [1. Heft], S. 6). Doch läßt sich kaum bestreiten, daß in dem merkwürdigen Werke Reinholds die Kritik der gegebenen Verhältnisse trotz vielfacher pessimistischer Uebertreibung auch Beachtenswerthes bietet.

[1] Vgl. Archiv f. sociale Gesetzgebung und Statistik. Herausgegeben von Dr. Heinrich Braun. X. Bd. (1. Heft, 1897), Aufsatz: „Ideale der Socialpolitik" von Werner Sombart S. 1—48 (incl.). — Eine ausführliche Widerlegung der Sombartschen Aufstellungen bietet die sehr beachtenswerthe Schrift: „Socialpolitik und Moral" von Dr. Franz Walter. Freiburg 1899.

verständnissen in den uns hier beschäftigenden Fragen klarzustellen.

Was ist der Politik, also auch der Socialpolitik[1], Sinn und Bedeutung? — Was kommt gerade der Socialpolitik zum Unterschiede von andern Zweigen der Politik an Eigenart zu? — Von der Beantwortung dieser beiden Fragen geht Sombart aus[2].

Alle Politik beruht auf der Idee der Realisirbarkeit frei gewählter Zwecke. Immerhin mag auch im socialen Leben strenge Causalität zur Geltung kommen; aber der Gedanke einer vom Einzelwillen unbeeinflußbaren Naturnothwendigkeit alles Geschehens ist unverträglich mit der Idee der Politik. In aller Politik als einem „wirksamen Handeln" (Schleiermacher) lassen sich die beiden wesentlichen Bestandtheile unterscheiden: der Zweck und die Mittel zu seiner Verwirklichung. Wird dieser Zweck als ein im Verhältniß zu den bestehenden Verhältnissen besserer Zustand erkannt und erstrebt, so können wir ihn, insofern er dem realen status quo als ein in der Ideenwelt fertiger vergleichsweise gegenübergestellt wird, das politische Ideal nennen, dessen Verwirklichung die politischen Maßnahmen herbeiführen sollen. Die Wissenschaft wird ein solches Ideal entweder in genetischer Betrachtungsweise nur als causal bedingt in seiner Entstehung erklären, oder auch in kritischer Betrachtungsweise seinem Werthe und seiner Bedeutung nach beurtheilen.

Von vornherein präcisirt nun Werner Sombart den eigenen Standpunkt durch die Erklärung, daß er der wissenschaftlichen Kritik dem politischen Ideal gegenüber *nicht* die Rolle des *wegweisenden Führers* zuerkenne. Warum nicht? Nun,

[1] Zum Begriff „Socialpolitik" vgl. auch von Bartkiewicz' Aufsatz in „Jahrbücher f. Nationalök. und Statistik". 3. Folge. XVII (3. Heft), S. 332 ff.

[2] A. a. O. S. 10 ff.

weil eine solche wissenschaftliche Kritik mit Elementen zu operiren pflege, die eben nicht wissenschaftlich seien, vor allem, weil sie beeinflußt werde von der gesamten Welt- und Lebensauffassung des Kritikers; diese aber reiche „mit ihrem letzten Ende in das metaphysische Gebiet des Glaubens hinüber, in das ihr die Erkenntniß nicht zu folgen vermöge“ [1]. Man könne freilich denjenigen, der die Kategorie der Causalität nicht anerkennen wolle, als Sonderling, Starrkopf oder Idioten unbeachtet zur Seite stehen lassen; ein Gleiches dürfe man aber keineswegs den Vertretern einer von der unsrigen abweichenden Welt- und Lebensanschauung, nicht einmal der Nietzscheschen „Culturdüngertheorie“ gegenüber thun. Nun, wenn Sombart einem Hume gegenüber den Muth hat, die Kategorie der Causalität dem Bereiche des „Glaubens“ zu entreißen und der „Wissenschaft“ zu überantworten, warum dann so spröde gegenüber einer wissenschaftlich unhaltbaren Weltanschauung? Allein Sombart scheint durch das widerspruchsvolle Gerede der modernen Philosophie ganz wirr und irr geworden zu sein. Für ihn gilt es als Dogma, daß man die Welt- und Lebensanschauung nicht „beweisen“ könne, „weil es sich hier nicht um die Erkenntniß des Richtigen oder Falschen, d. h. des den einheitlichen Gesetzen menschlichen Denkens Conformen oder Widersprechenden handelt, sondern um den Entscheid für einen im wesentlichen durch mein Empfinden bestimmten Standpunkt, dessen Annahme noch lange nicht meine Verstoßung in die turba der Schwach- oder Starrköpfe rechtfertigt.“ [2] Wir sind weit entfernt, Sombart dieser auserlesenen turba einzuverleiben. Dennoch ist es von Bedeutung, den gekennzeichneten Standpunkt sowohl für die genetische wie die kritische Betrachtungsweise seines socialpolitischen Ideals vor Augen zu behalten.

[1] Sombart a. a. O. S. 12. [2] Ebd. S. 13.

Obwohl nämlich Sombart der wissenschaftlichen Kritik dem politischen Ideal gegenüber die Rolle des wegweisenden Führers nicht zuertheilen will, so verlangt und erwartet er von ihr doch alles das, was im wesentlichen zu den Functionen eines wegweisenden Führers gehört. Sie soll die Grenzen des Beweisbaren ziehen, in dem der wissenschaftlichen Erkenntniß zugänglichen Gebiete ordnend und klärend wirken. „Da gibt es vielerlei zu thun: Irrthümer, Widersprüche, Halbheiten in der Gestaltung des Ideals sind aufzudecken. Dieses selbst ist in formal einheitlichem Aufbau zu construiren und darzustellen. Dann sind die Beziehungen des Ideals auf einzelnem Gebiete — z. B. dem socialpolitischen, zu andern Idealen, z. B. dem ethischen — nachzuweisen, ist die Frage zu prüfen nach der Abhängigkeit des Einzelideals von letzten Zielen u. s. w." Noch mehr: auch „der Inhalt des Ideals ist kritisch zu prüfen: es ist zu zeigen, daß ein bestimmtes Ideal utopistisch ist, weil im Widerspruch befindlich mit objectiv zwingenden Thatsachen, daß ein anderes nothwendig erheischt wird, will anders man bestimmte andere Zwecke erreichen, oder weil eine Reihe von Umständen unabänderlich feststeht u. s. w."[1] Was soll denn aber, so fragen wir, von der wissenschaftlichen Kritik noch mehr geleistet werden in Bezug auf die Prüfung des Inhaltes und der Mittel eines politischen Ideals, damit jener Kritik die Rolle des „wegweisenden Führers" zuerkannt werde? Wenn andererseits, wie Sombart ganz richtig urtheilt, jede wissenschaftliche Kritik politischer und socialpolitischer Ideale in letzter Linie und entscheidend von der Welt- und Lebensanschauung des Kritikers beeinflußt wird, welchen Werth, welche Bedeutung kann dann überhaupt eine *solche* Kritik auch *nach Sombartschem Muster* noch haben, sofern nicht die Existenz einer beweisbaren, auf wahrhaft wissenschaftlicher Grundlage

[1] Sombart a. a. O. S. 14.

aufgebauten Welt- und Lebensanschauung stillschweigend vorausgesetzt wird? Bleibt statt der Wissenschaft da nicht schließlich nur noch ein blindes Tasten, ein tolles, wirres Meinen übrig, wo selbst die entscheidenden Fundamentalfragen bloß auf das subjective „Empfinden" des Individuums sich stützen?

Auch die Bahn des Fortschrittes zeigt nach Sombart nicht die Wissenschaft, wohl aber — der Träger der Wissenschaft! Ist er ja „ein Mensch mit lebendigen Idealen, in deren Richtung für ihn der Fortschritt zu liegen scheint"[1]. Er kämpft für diese Ideale. Doch soll er scharf die Grenze einhalten zwischen Wissenschaft und Wirken, offen und ehrlich bekennen, wo er aufhört, den Leser und Hörer durch die zwingende Gewalt seiner logischen Deductionen zu führen, wo er sich nicht mehr an seine Erkenntniß, sondern an seinen Willen wendet. „Dann mag er die ganze eigene Persönlichkeit, die eigene Weltanschauung und Lebenserfahrung, die Wucht der eigenen Beredsamkeit einsetzen, um die Willensrichtung des andern in die Bahnen eigenen Strebens einzulenken: nur der Täuschung soll er sich nicht schuldig machen, als ob er damit noch wissenschaftliche Erkenntniß förderte. Er spricht und handelt als Mensch alsdann, nicht als Forscher. Und wenn auch im Leben diese Unterscheidung oft genug schwierig, ja häufig unmöglich sein mag — in der Theorie muß sie mit aller Schärfe aufrecht erhalten werden. Und jeder, der von den Idealen der Politik wissenschaftlich handeln will, muß sich ihrer stets bewußt bleiben. Sonst trübt er die klare Erkenntniß durch die achtlose Beimischung von Elementen seiner rein persönlichen, in ihrer Richtigkeit oder Falschheit unerweislichen Ueberzeugung"[2]. Das ist das Programm, nach dem Sombart „einiges Wissen vom socialpolitischen Ideale

[1] Sombart a. a. O. S. 14. [2] Ebd. S. 15.

insbesondere zu verbreiten"[1] suchen will. Als consequenter Denker hätte er sagen müssen, daß es sich also auch bei seinem socialpolitischen Ideal, bei seiner Idee des Fortschrittes, des Verhältnisses von Socialpolitik und Moral, keineswegs um objective Wahrheit, nicht um die Verbreitung „einiges Wissens", sondern mehr oder minder um die Darlegung seiner persönlichen, rein subjectiven, durchaus nicht wissenschaftlichen, letztlich auf subjectivem Empfinden beruhenden, in ihrer Richtigkeit und Falschheit unerweislichen Ueberzeugung handeln könne!

Dennoch versucht Sombart seine Lehre vom socialpolitischen Ideale — zu dem die Wissenschaft überhaupt nicht als wegweisender Führer dienen kann, und vom Fortschritte, dessen Bahn die Wissenschaft nicht zu zeigen vermag — durch die zwingende Gewalt logischer Deductionen als Forscher zu erweisen oder wenigstens als Mensch mit der Wucht der eigenen Beredsamkeit uns einzureden.

Die herrschende Auffassung, führt Sombart aus, entnimmt die Ideale nicht dem Wirtschaftsleben selbst; sie läßt ihre wirtschaftspolitischen Strebungen nicht an den Bedürfnissen des Wirtschaftslebens, sondern an andern Postulaten der Menschheit ihren Maßstab finden. Die Gebiete nun, denen man gewohnheitsmäßig die Ideale der Socialpolitik entnimmt, sind die Ethik und die Religion, neuerdings auch Rassenhygiene. Was letztere betrifft, so meint Sombart: „Es ist mit vollem Rechte in jüngster Zeit die Frage aufgeworfen worden, ob denn nicht die modernen ‚humanen' Bestrebungen zum Schutze der sogen. ‚Schwachen' leicht unsere Rasse körperlich und seelisch zu degeneriren drohen und damit den Anfang vom Ende aller menschlichen Cultur bedeuten würden. Es wird alsdann auf Grund solcher Erwägungen das Postulat

[1] Sombart a. a. O. S. 15.

aufgestellt, daß die ‚Socialpolitik' vor allem die ‚Tüchtigkeit unserer Rasse' zu bewahren und zu fördern geeignet sein müsse."[1] Wären die Menschen nichts mehr als Thiere, und würde die Erhaltung der Schwachen die Erhaltung der Rasse in Frage stellen, dann hätten derartige Untersuchungen vielleicht einen vernünftigen Sinn. So aber sind sie wissenschaftlich absolut hinfällig, überdies geradezu lächerlich, wenn man etwa die Vorherrschaft des freiwirtschaftlichen Kapitalismus unter den besondern Schutz des „Ideals der Rassenhygiene" stellen und mit einem „naturgesetzlichen" Charakter bekleiden wollte. Doch dies nur per transennam!

Größere Aufmerksamkeit widmet Sombart dem religiösen und dem social-ethischen Ideale. Bei den „Religiös-Socialen" oder „Christlich-Socialen" unterscheidet er zwischen den evangelischen und katholischen Socialpolitikern. Was die Evangelisch-Socialen lehren, befriedigt ihn wenig: Todt, Göhre, Stöcker, Naumanns „Hilfe", — es fehlt ihnen die Einheit, die Klarheit und Bestimmtheit in den Grundanschauungen! Die ältern Diener der Kirche huldigen sogar vielfach einem socialen Indifferentismus, der sich darauf beschränkt, Trost zu spenden, sei es in dem Salon des Geheimen Commercienrathes, sei es in der Dachkammer der armen Nähterin!

„Wohl am einheitlichsten und verhältnißmäßig klarsten ist

[1] Sombart a. a. O. S. 24. — Er verweist hierfür auf John B. Haycraft, Natürliche Auslese und Rassenverbesserung. Deutsch von Dr. H. Kurella. Leipzig 1895. — Dr. Alfred Plötz, Die Tüchtigkeit unserer Rasse und der Schutz der Schwachen. Berlin 1895. — Pelmann, Rassenverbesserung und natürliche Auslese. Centralblatt für allgemeine Gesundheitspflege (1896). — Otto Ammon, Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen. Jena 1895. — Ammon findet bei Sombart wenig Gnade, da er sich doch allzusehr als Dilettanten auf socialpolitischem Gebiete erwiesen habe.

der Standpunkt der Katholisch-Socialen," sagt Sombart [1]. „Sie nehmen sämtlich ihren Ausgangspunkt von einem unwandelbaren materiellen Naturrecht, aus dem sie zum mindesten die Principien jeder socialen Ordnung, meist auch die Gestaltung der socialen Ordnung selbst, ableiten. Das katholische ‚Naturrecht' ist ein geoffenbartes, göttliches, das seine systematische Ausbildung wenn nicht in der Bibel, so in den Schriften der kirchlichen Autoritäten, vor allem in denen des hl. Thomas von Aquin, gefunden hat." Sombart erhärtet dieses sein Urtheil durch den Hinweis auf die Schriften v. Hertlings, Giuseppe Toniolos, Theodor Meyers u. s. w. Aber auch der Standpunkt der Katholisch-Socialen befriedigt ihn nicht: „sie appelliren an den Glauben. Denn offenbar wird es keine andere Brücke als den Glauben geben können, die zu der Annahme eines unwandelbaren, von Gott geoffenbarten, materialen Naturrechts führt. Ich wies schon einmal darauf hin, daß der katholisch-sociale Standpunkt sich durch große Schärfe und Klarheit auszeichnet, wie alle Lehren, die der unübertrefflichen Schule der Jesuiten entstammen. . . . Die Katholisch-Socialen haben in der That einen festen Punkt, von dem aus sie die sociale Ordnung in bestimmter Richtung gestaltet denken können. Freilich, eine Voraussetzung ist dazu nöthig, um den festen Standpunkt gewinnen zu können: eben der Glaube an die Göttlichkeit jener ‚natürlichen' Gesellschaftsordnung, deren Verwirklichung das Ziel sein soll. Wo jener Glaube mangelt, versagt die katholisch-sociale Theorie vollständig. Die Wissenschaft kann dies nur feststellen. In irgend eine Discussion über das letzte Ziel des socialen Katholicismus vermag sie nicht einzutreten." [2]

Wie aber, wenn dieses letzte Ziel des socialen Katholicismus auf volkswirtschaftlichem Gebiete nichts anderes wäre

[1] Sombart a. a. O. S. 18. [2] Ebd. S. 27.

als das materielle Gemeinwohl des Volkes? Wird einem solchen Ziele gegenüber die „Wissenschaft" deshalb so spröde sein, weil dieses Ziel ein „naturrechtlich" gefordertes ist? Und wo in aller Welt hat denn Sombart gehört, daß unsere naturrechtliche Auffassung lediglich dem „Glauben" entstamme? Zeigt ja schon der Name „Naturrecht", daß es sich hier nicht um eine übernatürliche, sondern um eine rein natürliche Sache handelt. Oder ist es etwa bloß durch den Glauben gelehrt und nicht schon durch die natürliche Vernunft, die menschliche Wissenschaft, erweisbar, daß in dem gesellschaftlichen Leben Ordnung herrschen, daß die Privatinteressen sich den allgemeinen Interessen unterordnen müssen, daß im Handel und Verkehr Gerechtigkeit und Treue walten, daß auch der Arbeiter als Mensch und seine Leistungen als menschliche Leistungen taxirt werden sollen? „Glaubt" Sombart nur, oder „weiß" er es, daß eine „in den Vorstellungskreisen der Lombard-Street" nicht befangene Generation sich leicht von der Ungeheuerlichkeit überzeugen könne, welche in dem alten „Productionsideal" zu Tage trat: „Menschen, nämlich die Arbeiter, zu Mitteln für sachliche Zwecke, nämlich die Menge der erzeugten Güter, machen zu wollen? obwohl dieser Standpunkt nicht ganz so ‚unmenschlich' gewesen ist, als man ihn später gezeichnet hat. Das ‚letzte Ziel' war immer doch ein ‚humanes'; nicht nämlich die seelenlose Masse von Gütern, sondern das sehr seelenvolle Portemonnaie der Unternehmerklasse sollte den ‚unbedingten Endzweck des socialen Lebens' abgeben. Was hier im Vorbeigehen zur Ehrenrettung der alten Bourgeoisie-Oekonomie doch erwähnt werden sollte."[1] Sombart steht da sowohl in dem, was er fordert, wie auch in dem, was er in bitterer Ironie verwirft, ganz und gar auf dem Boden des „Naturrechts" der Katholisch-

[1] Sombart a. a. O. S. 29.

Socialen. Warum also verwirft er dieses Naturrecht? Wir verstehen wohl seine Bedenken. Nach Sombart ist das Dasein Gottes lediglich ein Glaubensartikel. Wer aber nicht an Gott glaubt, für den fällt jeder Beweis eines Naturrechtes und das Naturrecht selbst in sich zusammen. Da es nun viele gibt, die nicht an Gott glauben, läßt sich mit dem Naturrecht — so schön es an und für sich wäre — nichts anfangen. Es steht und fällt mit dem Glauben. Allein diese ganze Beweisführung ist hinfällig: das Naturrecht beruht keineswegs auf dem Glauben oder einer Voraussetzung des Glaubens, sondern lediglich auf Erkenntnissen der gesunden Vernunft. Auch das Dasein Gottes kann zwar ebenfalls Gegenstand des Glaubens sein, ist aber *vor* allem Glauben ein Postulat der vernünftigen Erkenntniß.

Vom „religiösen" Ideale der Socialpolitik unterscheidet Sombart, wie bereits angedeutet, den „ethisch-socialen" Standpunkt. Derselbe werde im wesentlichen von der sogen. „*ethischen*" *Nationalökonomie* und den von ihr inspirirten *katheder*socialistischen Politikern eingenommen. Den ethisch-socialen Nationalökonomen könnten aber heute die Evangelisch-Socialen ohne weiteres zugerechnet werden, da auch bei ihnen der katheder*socialistische* Geist eingezogen sei[1].

„Das Gemeinsame in der ethisch-socialen Auffassung", sagt Sombart[2], „ist wohl dieses: dem bestehenden Zustande des socialen Lebens treten wir mit dem Maßstabe des sittlichen Ideals gegenüber. Finden wir Abweichungen von diesem, ergeben sich Uebelstände, d. h. sittlich unvollkommene Gestaltungen des wirtschaftlichen Daseins, so heischen wir deren Beseitigung namens der Gerechtigkeit; es gilt ‚die einzelnen Stücke des Fortschritts in den Zusammenhang des Ganzen zu setzen, die Widersprüche einseitiger Entwicklungen zu den Anforderungen

[1] Sombart a. a. O. S. 15. 28. 23. [2] Ebd. S. 16.

der Gesamtheit zu lösen, die Harmonie der individuellen Entfaltung mit dem Maßstabe des Ganzen herzustellen, die naturellen, technischen, intellectuellen Fortschritte auf die Höhe der sittlichen Zwecke aller menschlichen Entwicklung zu heben.'" [1] Später, meint dann Sombart [2], soviel sich erkennen lasse, seien es vornehmlich zwei Erwägungen, welche zu einer „Verethisirung" der Socialpolitik Anlaß gegeben hätten: „Die erste ist die, daß auch das wirtschaftliche Handeln der ethischen Werthung unterliege. Den Fachmann brauche ich etwa nur zu erinnern an den Streit zwischen Lasson und Schmoller über den ‚sittlichen Charakter', welcher der Handlung des Einschlagens eines Nagels zukomme. Schmoller behauptete damals, daß auch dabei ethischen Erwägungen Raum gegeben werden müsse. Oder an die Worte Gustav Cohns [3] von der ‚beliebten Ausscheidung des ökonomischen Handelns aus dem sonstigen Gebiete der Ethik' und der ‚daraus gefolgerten Exterritorialität des Eigennutzes'. . . . Die andere Erwägung, die zur Usurpation des socialpolitischen Gebietes durch die Ethik geführt hat, ist die, daß ein blühendes Wirtschaftsleben, oder wie es meistens heißt, eine möglichst reichliche Güterproduction unmöglich Endziel menschlichen Strebens sein könne, daß vielmehr der wirtschaftliche Erfolg selbst nur Mittel zum Zweck eines im Lichte der Ethik ‚menschenwürdigen' Daseins sein dürfe."

Ganz richtig! Aber sehr aufgefallen ist uns, daß Sombart diese beiden Erwägungen als besonderes Kennzeichen der ethisch-socialen Nationalökonomie und der Evangelisch-Socialen hinstellt, während er den Katholiken das angeblich auf dem „Glauben" ruhende Naturrecht, die Idee einer sittlichen Weltordnung als unterscheidendes Merkmal zuweist. Handelt es

[1] Gustav Cohn, System der Nationalökonomie I (1885), 646 f.

[2] A. a. O. S. 28. [3] A. a. O. I, 384.

sich in den beiden „Erwägungen" ja gerade um jene Lehren und jene bleibenden sittlichen Wahrheiten, welche dem Ideenkreise der scholastischen Philosophie entnommen sind und von den Katholisch-Socialen seit vielen Jahren verkündet werden. Aus diesen Erwägungen heraus erwächst für uns die *ethisch-teleologische* Auffassung des Wirtschaftslebens, ohne daß wir mit *Rudolf Stammler*[1] erst „das aprioristische Formalprincip der regulativen Idee aus der Kantschen Ethik herüberzunehmen"[2] brauchten. Die ethisch-teleologische Auffassung des Wirtschaftslebens ist in der That weder Kants noch Stammlers Erfindung. Sie bildet den Kernpunkt des alten Naturrechtes, in welchem überall das rechte Ziel maßsetzend innerhalb der sittlichen Weltordnung erscheint und darum auch als regulative Idee für jenen Theil menschlichen Strebens gelten muß, der dem Wirtschaftsleben angehört. Das sittliche, das ist das aus der sittlichen Idee der socialen Gemeinschaft und des Staatszweckes abgeleitete Ziel der Volkswirtschaft aber ist hiernach nichts anderes als das *materielle Gemeinwohl des ganzen Volkes*[3]. In ihm ruht das wahre und höchste „Ideal" der Volkswirtschaftslehre und aller Socialpolitik. Was ihm entspricht, ist das „volkswirtschaftlich Vollkommene"; dieses realisirt sich *nicht bloß* durch die Entfaltung der productiven Kräfte, sondern überdies durch die Verwirklichung der Gerechtigkeit in ihrer ganzen Ausdehnung, in allen jenen für das nationale Wirtschaftsleben so hochbedeutsamen Forderungen, wie sie bereits an anderer

[1] Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine socialphilosophische Abhandlung (Leipzig 1896) S. 349 ff. 449 ff. 454. 457 ff. u. s. w.

[2] *Sombart* a. a. O. S. 12. 16.

[3] Vgl. *Julius v. Costa-Rossetti*, Allgemeine Grundlagen der Nationalökonomie. Beitrag zu einem System der Nationalökonomie im Geiste der Scholastik (Freiburg 1888) S. 21 ff.

Stelle[1] Gegenstand unserer Untersuchungen geworden sind. Damit ist ein klarer Standpunkt, ein fester und stetiger Gesichtspunkt für die Beurtheilung aller einzelnen volkswirtschaftlichen und socialpolitischen Probleme gewonnen.

Sombart wählt für sich ein anderes „Ideal der Socialpolitik". Dieses wird ihm zufolge dargestellt von „dem jeweils höchstentwickelten Wirtschaftssystem, d. h. dem Wirtschaftssystem höchster Productivität"[2]. Dieses Ideal höchster Productivität darf aber „ja nicht verwechselt werden mit dem Ideal größtmöglicher Production, wie es die alte Schule wohl aufzustellen pflegte, noch viel weniger mit dem Ideal größten ‚Reinertrages', d. h. Unternehmerprofits, wie es sich ebenfalls bekanntermaßen hie und da in den Schriften früherer Nationalökonomen findet"[3].

Wir können uns der Ueberzeugung nicht verschließen, daß Sombart bei der Wahl zwischen den verschiedenen „Idealen der Socialpolitik" sich dennoch — wohl unbewußt — von einem höhern Princip leiten ließ, und zwar von einem Princip, das in die Kategorie der „ethischen" Erwägungen gehört. Um nur eines anzuführen: ist es nicht eine „ethische" Erwägung, wenn Sombart gegen die „Ungeheuerlichkeit" des alten „Productionsideals" zu Felde zieht; es als „unmenschlich" bezeichnet: „Menschen, nämlich die Arbeiter, zu Mitteln für sachliche Zwecke, nämlich die Menge der erzeugten Güter, machen zu wollen"[4]?

Sombarts Gedanken verlieren ferner offenbar an Klarheit gerade in dem entscheidenden Augenblicke. Sein „Ideal" richtet sich aus an dem Productionserfolg; gleichzeitig erklärt er, er

---

[1] Liberalismus, Socialismus u. christliche Gesellschaftsordnung. I. Der christliche Staatsbegriff (2. Aufl.), 2. Kapitel: Die staatliche Rechtsordnung.

[2] Sombart a. a. O. S. 44. [3] Ebd. S. 45.

[4] Ebd. S. 29.

wolle dabei die „Beeinflussung der Vertheilung" nicht ausschließen[1]. Wird damit aber nicht wiederum ein neues, zweites Ideal in die Betrachtung hineingezogen? Freilich sucht Sombart durch Beispiele zu beweisen, daß die Socialpolitik, welche „Vertheilungspolitik" ist, dem Ideal höchster Productivität sich unterordne: „wenn z. B. Lohnerhöhung erstrebt wird, um Krisen zu vermeiden, Arbeitslosenunterstützung, um Lohnsenkung und damit Herabdrückung des technischen Niveaus der Productionsmethode zu verhüten"[2]. Hier ist offenbar die Lohnerhöhung u. s. w. nicht als Zweck, sondern als Mittel gedacht, und zwar im directen Interesse der Production. Die Lohnhöhe aber repräsentirt den Menschen, die Production ist in sich ein sachlicher Zweck. Wie stimmt das nun zu der eben so schön von Sombart entwickelten „ethischen" Auffassung? Glaubt Sombart wirklich diesen Widerspruch dadurch zu lösen, daß er den Productionserfolg nicht mit dem Quantum erzeugter Güter, sondern mit der höchsten Productions*möglichkeit* identificirt, daß er neben der technisch vollkommensten Verfahrungsweise der Gütererzeugung und des Gütertransportes noch „die sich die Technik zu nutze machende bestmögliche Organisation gesellschaftlicher Arbeit"[3] seinem Ideale einfügt? Immer bleibt hier die Sache Ziel, nicht der Mensch! Und doch hat alle wirtschaftliche Thätigkeit den Menschen und alle Volkswirtschaft das Volk zum Ziele. Ein Ideal, welches *dieses* Ziel nicht als Ziel scharf und überall im Auge behält, kann nie und nimmer das wahre „Ideal der Socialpolitik" sein! Mag Sombart meinen, durch seine Betonung der bestmöglichen Organisation gesellschaftlicher Arbeit den Productionsbegriff aus der Sphäre des rein Technischen herausgehoben und ihm einen socialen Charakter verliehen zu haben[4], — *dieser* sociale Charakter kann dem Nationalökonomen durchaus

[1] *Sombart* a. a. O. S. 45. [2] Ebd. [3] Ebd. S. 46.
[4] Ebd. S. 45.

nicht genügen, solange dabei nicht auch der volkswirtschaftliche Endzweck aller in der Gesellschaft sich vollziehenden Production umfaßt wird: der allgemeine Wohlstand, das materielle Gemeinwohl des ganzen Volkes. Erblickt aber Sombart „das Ideal der Socialpolitik" in dem productivsten Wirtschaftssystem, bezeichnet er als „das erstrebenswerthe Ziel eine solche Organisation des Wirtschaftslebens, bei welcher die höchste Ergiebigkeit der gesellschaftlichen Arbeit herauskommt, also die Möglichkeit für die Gesellschaft geschaffen wird, wenig zu arbeiten oder viel zu produciren" [1], so bleibt er mit diesem seinem Ideale lediglich im Bereiche des ökonomischen Princips, ohne zu dem echt nationalökonomischen Princip vorzudringen. Eben darum dürfte sich denn auch die Hoffnung Sombarts schwerlich erfüllen, daß die nächste Zukunft es als ihre wichtigste Aufgabe betrachten müsse, „die gesamte sogenannte Social-, d. h. Arbeiterpolitik in diesen (Sombartschen) Gedankengang einzugliedern" [2].

Müssen wir das Sombartsche Ideal abweisen, so will es uns doch scheinen, als ob ein an und für sich richtiger, aber noch nicht völlig klar erfaßter Gedanke den geistvollen Gelehrten auf falsche Wege gelenkt habe. Sombart kämpft für die „Autonomie der Socialpolitik". Würde er darunter nichts anderes verstehen, als daß die Socialpolitik und Volkswirtschaftslehre ihr besonderes, eigenes Formalobject haben müsse, welches sich von dem Formalobjecte der ethischen Wissenschaft unterscheidet, so wäre dagegen kaum etwas zu erinnern. Es ist gewiß an sich nicht die Aufgabe des Nationalökonomen, zu moralisiren, die sittlichen Gesichtspunkte als solche im Wirtschaftsleben zur Geltung zu bringen, das Gerechte als gerecht, als sittlich zu erweisen und durchzuführen. Sein Formalobject ist lediglich das wirtschaftlich

[1] Sombart a. a. O. S. 47. [2] Ebd.

von dem, was sittlich erlaubt oder verboten ist? Sie sind ein ‚Niederschlag' des gesamten Daseins in einer bestimmten Epoche, heißt es. Doch bedeutet das gewiß nicht, daß sie vom Himmel fallend gedacht werden; das würde der Grundauffassung der evolutionistischen Ethiker widersprechen. Sie sind also, so müssen wir schließen, das Ergebniß aller Existenzbedingungen der Menschheit zu einer gegebenen Zeit, mögen sie unter teleologischem oder irgend sonst welchem Gesichtspunkt entstanden gedacht werden. Nun will ich hier das Riesenproblem von der Genesis sittlicher Vorstellungen ganz gewiß nicht aufrollen. Aber dieses wird man mir füglich nicht bestreiten können, daß zu denjenigen Factoren, die bei der Entstehung sittlicher Grundsätze gerade nach der Anschauung der modernen, evolutionistischen Ethik im eminenten Maße in Betracht gezogen werden müssen, die wirtschaftlichen gehören. Wenn aus dem Milieu sich der Wandel dessen, was wir materiell für sittlich erlaubt oder nicht erlaubt halten, erklären lassen soll, so muß unweigerlich als eines der wichtigsten Elemente dieses Milieu die Gestaltung des Wirtschaftslebens in Rücksicht genommen werden, ohne Obligo für irgend welche sogen. ‚materialistische' Geschichtsauffassung. Wollen die relativistischen Ethiker, die vom ‚Niederschlag der sittlichen Ideen' sprechen, diese Zusammenhänge läugnen, so sind sie freundlichst eingeladen, uns zuvor zu sagen, von wo sonst ein ‚Niederschlag' erfolgen solle. Die Ethisch-Socialen werden also diesen innern Widerspruch in ihrer Auffassung nicht läugnen können — wenn anders sie ihren Standpunkt mit der für jede Auseinandersetzung nothwendigen, leider so oft vermißten Klarheit begründen wollen —: daß sie an das Wirtschaftsleben einen Maßstab legen, der diesem selbigen danach zu messenden Wirtschaftsleben erst entnommen ist."[1]

[1] Sombart a. a. O. S. 32.

Der Widerspruch ist in der That zu offenkundig, um geläugnet werden zu können. Auch die Berufung auf einen von „Generation zu Generation" überlieferten Schatz sittlicher Ideen hilft nichts. Denn wenn die sittlichen Ideen letztlich doch nichts anderes sind als der „Niederschlag", das Ergebniß aller Existenzbedingungen und vorzugsweise der wirtschaftlichen Verhältnisse, dann besteht zweifelsohne der Widerspruch fort, daß aus den wirtschaftlichen Verhältnissen dieselbe Ethik erwächst und von ihnen bestimmt wird, die doch zur Bestimmung, Regelung, Ordnung gerade der wirtschaftlichen Verhältnisse wiederum berufen ist. Man wird darum auch der spätern Generation durchaus nicht verwehren können, den angeblich ethischen Niederschlag aus ihren eigenen wirtschaftlichen Verhältnissen zur Correctur der historisch überlieferten Ethik zu verwerthen.

8. Die Einwendungen, welche gegen die historisch-ethische Richtung in der Nationalökonomie erhoben wurden, sind also in mannigfacher Hinsicht beachtenswerth. Sie berühren Punkte, welche auch von seiten der katholischen Nationalökonomen und Socialpolitiker: A. M. Weiß, v. Vogelsang, Hitze, v. Hertling, v. Costa-Rossetti, Wasserrab, Antoine, Theodor Meyer, Cathrein, Lehmkuhl, Biederlack, Walter u. s. w. der historischen Schule gegenüber betont werden mußten: 1) Die analytische und deductive Methode behält ihre Berechtigung neben der synthetischen und inductiven; 2) die Einwirkung der Staatsgewalt auf das wirtschaftliche Leben hat ihre principiellen Grenzen; 3) die „relativistische" Ethik reicht nicht aus, um für Wissenschaft und Politik einen klaren und festen Standpunkt zu gewinnen.

Dies alles verhindert uns aber, wie gesagt, keineswegs, den Leistungen der Vertreter der historisch-ethischen Richtung in der Nationalökonomie, insbesondere auf dem Gebiete der concreten Detailforschung, die größte Anerkennung zu zollen. Ja wir

von dem, was sittlich erlaubt oder verboten ist? Sie sind ein ‚Niederschlag' des gesamten Daseins in einer bestimmten Epoche, heißt es. Doch bedeutet das gewiß nicht, daß sie vom Himmel fallend gedacht werden; das würde der Grundauffassung der evolutionistischen Ethiker widersprechen. Sie sind also, so müssen wir schließen, das Ergebniß aller Existenzbedingungen der Menschheit zu einer gegebenen Zeit, mögen sie unter teleologischem oder irgend sonst welchem Gesichtspunkt entstanden gedacht werden. Nun will ich hier das Riesenproblem von der Genesis sittlicher Vorstellungen ganz gewiß nicht aufrollen. Aber dieses wird man mir füglich nicht bestreiten können, daß zu denjenigen Factoren, die bei der Entstehung sittlicher Grundsätze gerade nach der Anschauung der modernen, evolutionistischen Ethik im eminenten Maße in Betracht gezogen werden müssen, die wirtschaftlichen gehören. Wenn aus dem Milieu sich der Wandel dessen, was wir materiell für sittlich erlaubt oder nicht erlaubt halten, erklären lassen soll, so muß unweigerlich als eines der wichtigsten Elemente dieses Milieu die Gestaltung des Wirtschaftslebens in Rücksicht genommen werden, ohne Obligo für irgend welche sogen. ‚materialistische' Geschichtsauffassung. Wollen die relativistischen Ethiker, die vom ‚Niederschlag der sittlichen Ideen' sprechen, diese Zusammenhänge läugnen, so sind sie freundlichst eingeladen, uns zuvor zu sagen, von wo sonst ein ‚Niederschlag' erfolgen solle. Die Ethisch-Socialen werden also diesen innern Widerspruch in ihrer Auffassung nicht läugnen können — wenn anders sie ihren Standpunkt mit der für jede Auseinandersetzung nothwendigen, leider so oft vermißten Klarheit begründen wollen —: daß sie an das Wirtschaftsleben einen Maßstab legen, der diesem selbigen danach zu messenden Wirtschaftsleben erst entnommen ist."[1]

[1] Sombart a. a. O. S. 32.

Der Widerspruch ist in der That zu offenkundig, um geläugnet werden zu können. Auch die Berufung auf einen von „Generation zu Generation" überlieferten Schatz sittlicher Ideen hilft nichts. Denn wenn die sittlichen Ideen letztlich doch nichts anderes sind als der „Niederschlag", das Ergebniß aller Existenzbedingungen und vorzugsweise der wirtschaftlichen Verhältnisse, dann besteht zweifelsohne der Widerspruch fort, daß aus den wirtschaftlichen Verhältnissen dieselbe Ethik erwächst und von ihnen bestimmt wird, die doch zur Bestimmung, Regelung, Ordnung gerade der wirtschaftlichen Verhältnisse wiederum berufen ist. Man wird darum auch der spätern Generation durchaus nicht verwehren können, den angeblich ethischen Niederschlag aus ihren eigenen wirtschaftlichen Verhältnissen zur Correctur der historisch überlieferten Ethik zu verwerthen.

8. Die Einwendungen, welche gegen die historisch-ethische Richtung in der Nationalökonomie erhoben wurden, sind also in mannigfacher Hinsicht beachtenswerth. Sie berühren Punkte, welche auch von seiten der katholischen Nationalökonomen und Socialpolitiker: A. M. Weiß, v. Vogelsang, Hitze, v. Hertling, v. Costa-Rossetti, Wasserrab, Antoine, Theodor Meyer, Cathrein, Lehmkuhl, Biederlack, Walter u. s. w. der historischen Schule gegenüber betont werden mußten: 1) Die analytische und deductive Methode behält ihre Berechtigung neben der synthetischen und inductiven; 2) die Einwirkung der Staatsgewalt auf das wirtschaftliche Leben hat ihre principiellen Grenzen; 3) die „relativistische" Ethik reicht nicht aus, um für Wissenschaft und Politik einen klaren und festen Standpunkt zu gewinnen.

Dies alles verhindert uns aber, wie gesagt, keineswegs, den Leistungen der Vertreter der historisch-ethischen Richtung in der Nationalökonomie, insbesondere auf dem Gebiete der concreten Detailforschung, die größte Anerkennung zu zollen. Ja wir

geben die Hoffnung nicht auf, daß gerade diese Richtung allmählich doch noch zu dem absolut sichern Standpunkte der christlichen Gesellschaftslehre gelangen werde. Und was berechtigt uns zu dieser Hoffnung?

Auf dem Gebiete der Volkswirtschaftslehre vollzieht sich heute ein ähnliches Schauspiel, wie die Jurisprudenz es bot, nachdem C. v. Savigny sein berühmtes Werk „Vom Berufe unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft" der Oeffentlichkeit übergeben hatte. Im Gegensatze zu dem abstracten Naturrecht Rousseaus, welches gegenüber dem historisch Gewordenen die „Reinheit und Ursprünglichkeit der Natur" verherrlichte, machte sich damals unter wohlmeinenden Rechtsgelehrten Deutschlands eine kräftige Reaction geltend, deren Leitung nebst Savigny namentlich Hugo, Eichhorn und Puchta übernahmen. Den „hohlen Abstractionen des Naturrechts" gegenüber berief man sich auf die Ueberlieferung der Geschichte. Das Recht ist der „historischen Schule" zufolge ein über der Willkür des einzelnen Menschen und der jeweiligen Generation stehendes organisches Gebilde. Es entsteht und entwickelt sich in und mit dem Volksgeiste auf Grund eines in der Natur begründeten instinctiven Bedürfnisses. Der Staat bildet in dem historischen Entwicklungsprocesse des Rechtes die höchste Stufe. Manche, insbesondere die spätern Vertreter der historischen Schule, übersahen jedoch bei diesem Kampfe gegenüber dem falschen Naturrecht, welches Rousseaus Contrat social zu Grunde liegt, daß eine natürliche Rechtsordnung denn doch nothwendige Voraussetzung und unentbehrlicher Stützpunkt der positiven, historischen Rechtsordnung sein müsse, daß letztere ohne die Voraussetzung einer natürlichen Pflicht zum Gehorsam überhaupt keine Rechtsforderung an den Menschen stellen könne[1]. „Das Naturrecht aufgeben heißt den

[1] Willmann bemerkt (Geschichte d. Idealismus III, 703 f.), daß

Aſt abſchneiden, auf dem man ſitzt; es heißt dem Rechte überhaupt die nöthige Unterlage entziehen." Es iſt das unbeſtreitbare große Verdienſt Theodor Meyers, der extremen Richtung in der hiſtoriſchen Rechtsſchule gegenüber mit überzeugender Klarheit und Beſtimmtheit auf die „im Gewiſſen jedes Menſchen von Gott ſelbſt fixirte und als objectiv beglaubigte Norm" hingewieſen zu haben, „welche der menſchlichen Thätigkeit, ſelbſt da, wo dieſe es unternimmt, in ‚göttlicher Ermächtigung' ſelbſtändig Geſetze und Rechte zu ſchaffen, ihre feſte Bahn und ihre unbeweglichen Schranken anweiſt" [1].

In ähnlicher Weiſe wie auf dem Gebiete der Rechtswiſſenſchaft hat ſich unter den deutſchen Lehrern der Volkswirtſchaft aus Anlaß des Mißbrauches, welchen die klaſſiſche Nationalökonomie mit ihren „unwandelbaren Naturgeſetzen" des wirtſchaftlichen Lebens getrieben, ein faſt unüberwindlicher Abſcheu gegen alles, was „Naturrecht" heißt, ausgebildet. So geſchah es, daß man ſchließlich durch übermäßige Betonung des hiſto-

gerade die führenden Geiſter der hiſtoriſchen Schule von jenem Relativismus, der den außerzeitlichen Hintergrund alles Geſchehens aus den Augen verliert, frei geblieben ſeien. In dieſem Sinne ſagt Stahl: „Die geſchichtliche Schule beſeitigt nicht den abſoluten ſittlichen Maßſtab, ſie bekämpft nur das, was man damals als Inhalt desſelben anſah, und macht noch den relativen oder vielmehr den individuellen Maßſtab geltend, den man bis dahin überſah. Es iſt gerade eine tiefere philoſophiſche Wahrheit, auf welcher ſie unausgeſprochen, ja den meiſten vielleicht unbewußt, in ihrem letzten Grunde ſteht, das iſt die Anerkennung des lebendigen göttlichen Waltens in der Geſchichte. Aus ihr kommt die Ehrfurcht vor dem Beſtehenden, die menſchliche Beſcheidung in der Aenderung desſelben, das Hinſehen auf eine höhere Macht, von der man das Weſentlichſte und Beſte dabei erwarten muß" (Geſchichte der Rechtsphiloſophie [3. Aufl., 1854] S. 586 f.).

[1] Theodor Meyer S. J., Die Grundſätze der Sittlichkeit und des Rechts (1868) S. 150 ff. 180. — Vgl. V. Cathrein S. J., Moralphiloſophie I (3. Aufl., 1899), 303 ff.

rischen Momentes in der Volkswirtschaft in das andere Extrem, eine Art Positivismus, fiel.

Ohne Zweifel haben die Vertreter der historischen Richtung vollkommen recht, wenn sie nachdrücklich die Idee einer absolut constanten, über Zeit und Raum erhabenen Normalform der volkswirtschaftlichen Organisation, über die hinaus es keinen Fortschritt gebe, bekämpfen. Der höchsten Anerkennung werth ist sodann ihre weitere Aufstellung, daß jedenfalls die äußern, natürlichen und technischen Thatsachen der Wirtschaftsentwicklung keineswegs das absolut und allein bestimmende Moment für die Organisation der jeweiligen Volkswirtschaft seien. In der That sind die Organisationsfragen der Volkswirtschaft nicht bloß Fragen der Technik, nicht nur durch natürliche, mechanisch wirkende Potenzen beherrscht, sondern es sind ebensosehr Fragen der ethischen Lebensordnung. Gewiß ist es ferner falsch, die wirtschaftlichen Handlungen als in sich und in ihren Folgen sittlich indifferent zu bezeichnen. Darum muß auch die Lehre von dem Egoismus, als dem psychologischen, steten und gleichmäßigen Ausgangspunkt aller wirtschaftlichen Handlungen, für eine bodenlose Oberflächlichkeit gelten. Niemals erscheint der Egoismus als eine absolute feste Potenz, eine absolute gleichmäßige Größe; er ändert sich vielmehr in seinen Aeußerungen stets unter dem Drucke, den das sittliche Culturleben auf ihn ausübt. Ohne Zweifel ist endlich ein wichtiges Princip des socialen Lebens und Aufschwunges: zwar nicht bloß die „vertheilende" Gerechtigkeit, wie Schmoller meint[1], sondern die Gerechtigkeit schlechthin, das suum cuique

[1] Vgl. dazu Liberalismus, Socialismus u. christl. Gesellschaftsordnung I, 2. Kapitel, namentlich § 2. — Der Geltungsbereich, welchen Schmoller dem Princip der distributiven Gerechtigkeit zuweist, setzt die „Unterstellung der gesamten gesellschaftlichen Idee unter den Rechtszwang" voraus und bedeutet nichts weniger als den vollendeten Staatssocialismus. Vgl. Dietzel a. a. O. S. 232 Anm.

in seiner vollen Anwendung auf das Wirtschaftsleben, — heute besonders wichtig, um für die Zukunft eine gerechtere Vertheilung des Eigenthums anzubahnen. Hierfür appelliren wir nicht an gewaltsame Mittel, ebensowenig wie die sogen. Katheder-socialisten, verkennen ferner durchaus nicht die specifische Natur, die Technik des formalen Rechtes und die große Schwierigkeit, das Princip der Gerechtigkeit überall, sofort und gleichmäßig in formelle Rechts-, Vertrags- und Wirtschaftsinstitute umzusetzen. Desgleichen erblicken auch wir den Kernpunkt der socialen Frage in der Frage nach der Gestaltung solcher Rechts-, Vertrags- und Wirtschaftsinstitute, welche einerseits dem historisch gegebenen Stande der technischen Entwicklung und dem Bedürfnisse des materiellen Fortschrittes entsprechen, andererseits zugleich der Grundforderung einer gerechten Einkommensvertheilung, der Wiederherstellung eines freundlichen Verhältnisses der socialen Klassen unter sich durch möglichste Ueberwindung des wirtschaftlichen Unrechts, der sittlichen und materiellen Hebung der untern und mittlern Klassen genügen.

In all diesen Punkten stimmen wir mit den Nationalökonomen historisch-ethischer Richtung überein. Was uns von manchen derselben trennt, das ist der relativistische, evolutionistische Charakter ihrer Lehre. Die alte liberale Nationalökonomie hatte die angeblich „natürliche Ordnung" auf den Trieb der Eigenliebe gegründet, den historischen Wandel, die concreten Sonderheiten nicht genügend berücksichtigt, insbesondere wesentliche Elemente: die Religion, die Moral, die Gesetzgebung, von jener „natürlichen Ordnung" ausgeschlossen[1]. In den entgegengesetzten Fehler fällt die historisch-ethische Schule. Sie berücksichtigt Moral und Gesetzgebung; aber sie

[1] Vgl. *Chr. Antoine*, Cours d'Econ. Soc. (2. éd., Paris 1899) p. 195.

erfaßt in denselben einseitig bloß das historische, wandelbare Moment, ohne ihre Beziehung zu dem Naturhaften und Dauernden ins Auge zu fassen. So verliert sie jene absolute, feststehende Norm, deren wir uns doch unläugbar bedienen, wenn wir nicht bloß über das Verhalten einzelner Individuen, sondern auch über den sittlichen Werth oder Unwerth ganzer Völker und Epochen ein Urtheil fällen. Indem die „Historiker" mit uns in der Vervollkommnung des geschichtlich überlieferten Rechts seinem Inhalte nach ein wesentliches Element des socialen Fortschrittes erblicken, müßten sie folgerichtig auch mit uns das Vorhandensein unwandelbarer sittlicher Normen anerkennen, welche bei der Beurtheilung eines historisch gegebenen Rechts zur Anwendung gelangen. Doch das geschieht meistens nicht. Man spricht zwar von Recht, von Ethik, von Moral; aber es ist eine Moral ohne eigentliche Verpflichtung und Sanction, nur aus dem Leben der Gesellschaft selbst hervorgehend und so allmählich zur Gewohnheit werdend. „Das Gemeinsame, die Einzelwirtschaften eines Volkes oder Staates Verbindende", sagt Schmoller[1], „ist nicht bloß der Staat, sondern ist ein Tieferes: die Gemeinsamkeit der Sprache, der Geschichte, der Erinnerungen, der Sitten und Ideen. Es ist eine gemeinsame Gefühls- und Ideenwelt, es ist eine Herrschaft gemeinsamer Vorstellungen, eine mehr oder weniger übereinstimmende Spannung aller psychologischen Triebe; und es ist mehr als das, es ist eine aus diesen übereinstimmenden psychologischen Grundlagen herausgewachsene, objectiv gewordene gemeinsame Lebensordnung, es ist das gemeinsame Ethos, wie der Grieche das in Sitte und Recht krystallisirte sittlich-geistige Gemeinbewußtsein nannte, das alle Hand-

[1] Grundfragen S. 44 f. Vgl. auch Zur Social- und Gewerbepolitik der Gegenwart (1890) S. 233: „Die Sitte ist eben das regelmäßig Geübte u. s. w."

lungen der Menschen, also auch die wirtschaftlichen, beeinflußt." Das ist alles sehr schön und gut, wenn nur die „gemeinsame Lebensordnung", das „in Sitte und Recht krystallisirte sittlich-geistige Gemeinbewußtsein" etwas mehr wäre als ein lediglich historisches Gebilde: „Die Gegenwart hat erkannt, daß es ein Irrthum ist, mit Begriffen wie Recht, Gerechtigkeit, Sittlichkeit u. s. w. als absoluten Größen zu rechnen; man hat deshalb die trügerisch naturrechtliche Auffassung durch die solid historische ersetzt. Man sucht nicht mehr aus dem Wesen des Menschen heraus allgemeine Wahrheiten zu deduciren, da man die Annahme eines überall und immer gleichheitlich zur Erscheinung kommenden Wesens des Menschen als wissenschaftlich unzulässig erkannt hat. Man hat gelernt, den Menschen als in der Entwicklung stehend zu betrachten, die Aeußerungen seines Triebelebens anzusehen als durchaus bedingt durch die Culturzustände, innerhalb deren er sich bewegt." [1]

Es ist offenbar hier wiederum der in unserer heutigen Wissenschaft so beliebte evolutionistische Gedanke, der das Urtheil dieser Gelehrten leider nicht unwesentlich getrübt hat. Manches ändert sich im wirtschaftlichen Leben je nach den technischen Bedingungen der Production, nach wechselnden örtlichen und zeitlichen Verhältnissen. Die Bedürfnisse können sich ändern mit den Mitteln, dieselben zu befriedigen. Allein das wirtschaftliche Leben entbehrt nicht völlig eines *festen Bestandes*. Die klassische Nationalökonomie freilich hat denselben nicht gefunden. Es war eine Täuschung, wenn sie aus den thatsächlichen Tendenzen ihrer Wirtschaftsepoche allgemeine, für alle Zeiten geltende Gesetze herleiten zu können glaubte. Schlimmer noch verirrte sie sich, als sie den Naturinstinct der Selbstliebe praktisch zum obersten Princip der Wirtschaft

[1] R. Zeyß, Adam Smith und der Eigennutz (1889) S. 121.

machen wollte. Dennoch bildet außer den physikalischen und chemischen Gesetzen, welche die leblose Welt, die materiellen Gegenstände und Mittel wirtschaftlicher Bethätigung beherrschen, die sinnlich-geistige Natur des Menschen eine wirklich constante Größe in der Volkswirtschaft. Es ist wahr, daß nationalökonomische Thatsachen auf den Menschen zurückwirken, einen bedeutenden Einfluß auf seine Gefühle, seine Ideen, seinen ganzen innern und äußern Zustand ausüben. Aber ebenso wahr bleibt es, daß die Natur, das Wesen des Menschen eine innere Umwandlung durch den Wechsel wirtschaftlicher Verhältnisse nicht erfahren kann. Der Mensch bleibt Mensch, voll und ganz, in allen Zonen und zu allen Zeiten. Zum Wesen des Menschen aber gehört die Vernunft, gehören die Gesetze des Denkens, die den Menschen zur sichern Erkenntniß der Wahrheit im Bereich des Seins und Sollens geleiten. Wenn es keine allgemeinen, dauernden Wahrheiten gibt, dann muß der menschliche Geist überhaupt auf jede wissenschaftliche Erkenntniß verzichten, mit wechselndem Meinen, mit „Theorien", sich begnügen.

9. „Wo wir waren, zeigt uns die Geschichte, — die Statistik, wo wir sind, — die idealische Philosophie, wo wir sein sollten, — die wahre Politik, wie weit wir gehen können," sagt der schweizerische Geschichtschreiber Johannes von Müller in seinen Genfer Aphorismen. Geschichte, Statistik, idealische Philosophie, Moral, Politik, sie alle müssen in den Dienst der nationalökonomischen Forschung gestellt werden. Was Trendelenburg von der Rechtswissenschaft sagt[1], das gleiche gilt auch von der Nationalökonomie: „Es verschmäht die rationale Ansicht nicht selten die historische und die historische umgekehrt die rationale; doch herrscht zwischen beiden nur aus Ein-

[1] Naturrecht auf dem Grunde der Ethik (2. Aufl., 1868) S. 103. — Vgl. Willmann a. a. O. III, 702 f.

seitigkeit Feindschaft, denn der Mensch ist ein historisches Wesen und dadurch Bürger der Geschichte. . . . Darin liegt sein Eigenthümliches, und darum ist nach allen Seiten die geschichtliche Betrachtung wichtig. Indessen macht die rein historische Ansicht allenthalben und auch im Recht nur das Daseiende als ein Vergangenes geltend und will das Daseiende mit dem Anspruch der Vergangenheit nur physisch fortsetzen. Die nackt rationale Ansicht will umgekehrt nur das Recht der Idee, ohne nach dem Daseienden zu fragen. Jene wird starr, diese luftig; die tiefere philosophische Auffassung besteht darin, auf jeder historischen Stufe je nach dem Stande der Entwicklung das Rationale aufzufassen und auf der letzten durch die innewohnende Idee auf die weitere Ausbildung hinzuweisen. In diesem Sinne muß die historische Ansicht . . . in die rationale und die rationale in die historische aufgenommen werden." An anderer Stelle sagt er[1]: „Das menschliche Wesen in der Tiefe seiner Idee und im Reichthume seiner historischen Entwicklung: beides gehört zusammen, denn das nur Historische würde blind und das nur Ideale leer, und der richtige Fortschritt geschieht darin, daß das Historische den Antheil an der Idee und die Idee den Zusammenhang mit der Geschichte erstrebt."

Wir verlangen dementsprechend von der geschichtlichen Schule der Nationalökonomie keineswegs die Preisgabe des historischen Princips, sondern lediglich dessen Läuterung von aller Einseitigkeit des positivistischen Historismus und Relativismus, — eine Forderung, die um so leichter zu erfüllen wäre, da die Vertreter der extremen historischen Richtung doch unwillkürlich und stillschweigend immer wieder anerkennen müssen, was sie ausdrücklich läugnen: die Existenz dauernder, allgemeiner, für alle Zeiten geltender Wahrheiten

[1] Trendelenburg a. a. O. S. 45.

und Gesetze. So z. B. wenn sie aus dem Begriff der „Volkswirtschaft“ ihre Folgerungen ziehen, wenn sie von dem gerechten Tausch, dem gerechten Lohne reden[1]. Was sich ihrer Vernunft als Wahrheit bewährt, daran halten sie fest. Sie verurtheilen die klassische Nationalökonomie als falsch, vernunftwidrig. Mögen auch historische Einflüsse deren Entstehen erklären, so erscheint sie ihnen gleichwohl nicht als wahr, weil ihre Lehren „dem ewigen Grundprincipe alles staatlichen und gesellschaftlichen Lebens“[2] widersprechen. Sie erkennen eine „überzeugende Macht der Wahrheit“[3], stellen Grundsätze auf für „jede Staatsgemeinschaft“[4], Grundsätze, die nicht bloß eine geschichtliche, sondern eine dauernde Vernunftwahrheit darstellen. Schmoller verwirft[5] das Hegelsche Paradoxon: „Alles was ist, ist vernünftig“, dem man mit gleichem Rechte stets das Göthesche: „und was besteht, ist werth, daß es zu Grunde geht“, entgegenhalten könne. Er setzt also stillschweigend einen höhern Maßstab der Vernunft voraus, wodurch das historisch Gegebene bemessen, beurtheilt und nicht selten verurtheilt wird, und zwar alles geschichtlich Gewordene, für jede Epoche, für jeden Zeitpunkt. Ferner spricht Schmoller von Forderungen „des sittlichen Gesetzes“[6], die ihrem Inhalte nach offenbar für alle Zeiten und Verhältnisse gelten müssen. Er stellt den Grundsatz auf, daß Cultur und Sitte zur Herrschaft über das bloß Natürliche berufen seien — unbestreitbar eine absolute, dauernde Wahrheit. Er verwirft die Anwendung des Gesetzes des Kampfes ums Dasein auf den Menschen aus Gründen, die dem unwandelbaren Wesen des Menschen entnommen sind[7]. Oder gab und gibt es eine Epoche, in welcher der Mensch „rein als Naturproduct, als Bestie“ betrachtet werden dürfte?

[1] Schmoller, Grundfragen S. 28. [2] Ebd. S. 28.
[3] Ebd. S. 29. [4] Ebd. S. 29. [5] Ebd. S. 30.
[6] Ebd. S. 34. [7] Ebd. S. 34 f.

— „Friedlich gesittete menschliche Beziehungen" sind nach Schmoller[1] undenkbar ohne gegenseitiges Verständniß und Anerkenntniß. Dieses „gewinnt feste Gestalt durch die Ueberlieferung, es wird zur Sitte, d. h. zur gewußten und für heilig gehaltenen, mit der Mystik religiöser Weihe versehenen Ordnung, in die der Einzelne hineingeboren wird". Die Behauptung, daß „gesittete menschliche Beziehungen" sich durch die „Sitte" bilden, wäre eine nichtssagende Tautologie, wenn Schmoller nicht hier zwischen Sittlichkeit und Sitte unterschiede. Offenbar will Schmoller mit dem Ausdrucke: „gesittete Beziehungen" ein ethisches Urtheil fällen über die Qualität der menschlichen Beziehungen. Dieses Urtheil wäre aber unmöglich, wenn nicht wiederum vorausgesetzt würde, daß es einen höhern und unveränderlichen Maßstab gibt zur Werthung und Unterscheidung „gesitteter" und „nicht gesitteter" menschlicher Beziehungen.

Wir wollen nicht ermüden durch neue Aufzählung solcher Widersprüche. Es genügt uns, daß Schmoller in seiner Rectoratsrede vom 15. October 1897[2] zugesteht: „Alle Versuche, die Welt und ihre Zusammenhänge zu erkennen, gehen von der Voraussetzung aus, daß wenigstens innerhalb gewisser Grenzen es dem forschenden Menschengeiste möglich sei, die volle Wahrheit zu finden, die innere Natur der Dinge, ihre Ursachen festzustellen; und als das Kriterium dieser vollen Wahrheit hat es stets gegolten und erscheint es auch heute, wenn alle Beobachter und Forscher immer wieder zu demselben Resultat kommen, wenn aus den verschiedenen Theorien eine einheitliche, von allen anerkannte Wahrheit hervorgeht. Das ist allein vollendete Wissenschaft!" Würde Schmoller außer diesem äußern Kriterium noch die Evidenz gewisser allgemeiner Wahrheiten als inneres Kriterium aner-

[1] Grundfragen S. 47. [2] Ebd. S. 318 f.

kennen, würde er gelten lassen, daß es auch für das volkswirtschaftliche Gebiet *Wahrheiten* gibt, denen man sich nur durch offenkundigen und leicht erweislichen Verstoß gegen die allgemeinen Denkgesetze entziehen kann, dann wäre ein festes und klares Fundament für den Wiederaufbau einer *nationalökonomischen Wissenschaft* gewonnen.

Einen wesentlichen Bestandtheil jener allgemein giltigen Wahrheiten aber bildet das natürliche Sittengesetz mit dem die gesellschaftliche Ordnung regelnden Naturrechte. Das Natur- oder Vernunftrecht enthält keine Sätze, die nicht durch jede erleuchtete menschliche Erkenntniß in ihrer Richtigkeit und allgemeinen Geltung erfaßt und durch wissenschaftliche Beweisführung erhärtet werden könnten. „Zum richtig verstandenen Naturrecht aber", sagt *Willmann*[1], „öffnet im Grunde die historische Ansicht selbst den Zugang: wird der Volksgeist als die Quelle des Rechts erfaßt, so wird auch das *allgemein menschliche Bewußtsein* als solches anerkannt, da es ja einen in jedem Volksgeiste mitwirkenden Factor bildet; seine Aussagen sind aber das, was die Scholastiker die lex naturalis nannten und als Bindeglied setzten zwischen die lex divina (positiva) und die lex humana, die der positiven, dem Volksgeiste entspringenden Rechtsbildung entspricht. Jene lex naturalis und das ihr entsprechende Naturrecht ist demnach nicht entfernt eine rationalistische Fiction, sondern ein reales natürlich-übersinnliches Element, welches zwischen dem natürlich-empirischen der positiven Rechtsbildung und dem übernatürlichen der lex divina das Mittelglied bildet. Wird dieses Grundverhältniß verkannt und nur göttliches (positives) Recht einerseits und menschlich-positives andererseits angenommen, so werden dem historischen

[1] A. a. O. III, 723 f. mit Verweisung auf Bd. II, § 73, 6; 77, 5; 85, 7; 84, 6.

Principe nicht die rechten Consequenzen abgewonnen und muß sich eine verfehlte Theorie ergeben."

10. Es bleibt das nicht hoch genug zu schätzende Verdienst der historischen Schule, die Gesetze der Volkswirtschaft aus der Analogie der „Naturgesetze" herausgerissen zu haben, wie auch der Kampf der historischen Rechtsschule gegen die Fiction eines gesellschaftslosen Naturzustandes einen großartigen Fortschritt in der wissenschaftlichen Erkenntniß des Rechts bedeutete. Aber man darf nicht die Gesetze und feststehenden Wahrheiten selbst auflösen und mit einseitigen Theorien sich begnügen wollen. Wie groß auch immer das Licht sein mag, welches das historische Wissen und Erfahren spendet, es reicht nicht aus zur Lösung all jener schwierigen Probleme des socialen und wirtschaftlichen Lebens, die als ebenso viele „Fragen" unsere Zeit bewegen. *Mehr Licht, mehr Festigkeit* erheischt der weitere Fortschritt der Nationalökonomie! „Der Befund des menschlichen Lebens ist nie *allein* aus allgemeinen psychologischen oder noologischen Gesetzen zu verstehen, sondern es bedarf dazu der Ermittlung des thatsächlichen Verlaufes der Geschichte. Nur muß hier . . . das *Allgemeine* und *Zeitlose* die Grundlage bleiben und sich an jeder Stelle des Ganzen erweisen. Die Vergangenheit wäre uns unzugänglich ohne eine in der Veränderung beharrende Natur des Menschen und der Dinge. Nicht nur muß die Sonne Homers auch uns leuchten, wir müssen sie auch mit denselben Augen ansehen. Ueber die genauere Abgrenzung der zeitlosen und der historischen Betrachtung läßt sich streiten und wird gerade heute viel gestritten: eine *Ergänzung* der Idee des *Werdens* durch eine *zeitlose* Begreifung steckt in aller wissenschaftlichen Arbeit; dem Bewußtsein mancher Forscher könnte sie freilich deutlicher gegenwärtig sein." [1]

[1] *Rud. Eucken*, Die Grundbegriffe der Gegenwart (2. Aufl., 1893) S. 119.

Die Seins- und Werdeprincipien des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens können nicht voll und ganz gefunden werden, solange die Geschichte das einzige Erkenntnißprincip ist. Will die historische Schule daher ihre Verdienste mehren und den Sieg definitiv an ihre Fahne knüpfen, dann muß sie ihr Streben nunmehr auch auf jene zeitlose Begreifung, auf den Besitz einer festen, sichern Erkenntniß und Wahrheit richten; dann darf sie die analytische und deductive Methode neben der historischen nicht verschmähen und muß sich auch jenes Licht zu nutze machen, welches Philosophie und Christenthum dem menschlichen Geiste spenden. Auf diesem Wege nur gelangt sie zur unzweifelhaften Einsicht in alle jene Wahrheiten, welche der historischen Wandelbarkeit der concreten Verhältnisse zwar Rechnung tragen, aber sich selbst nicht ändern, die überall die gleichen bleiben, wie mannigfaltig und verschieden auch die im geschichtlichen Fluß sich folgenden Formen sind, in denen sie sich verkörpern. So erschließt sich dann auch dem Geiste des Forschers die wahre Bedeutung jener Gesetze, die unbewegt inmitten der historischen Bewegung stehen, der Sonne gleich über dem geschichtlichen Wechsel der socialen und ökonomischen Gestaltungen. Es sind keine Gesetze, welche eine autonome Vernunft sich selbst gäbe, aber Gesetze, deren Richtigkeit und Wahrheit sie mit eigener Kraft erkennt, Normen, die sie überdies als Gesetz des obersten Gesetzgebers versteht, — eine Widerspiegelung des weltordnenden Willens Gottes in der vernünftigen Natur des Menschen. — Sollte es denn wirklich so schwer sein, sich von der hemmenden Einseitigkeit der positivistischen Auffassung zu trennen, schwer insbesondere für jene verdienstvollen Nationalökonomen, die durch Anerkennung eines praktischen Zieles der Volkswirtschaftslehre stillschweigend schon von dem Historismus sich losgesagt haben? In der That, wer einmal mit uns das Ziel der Volkswirtschaft dem allgemeinern und höhern Culturzwecke einer menschenwürdigen

Entfaltung aller Staatsbürger einfügt und unterordnet, wer darum unter nationalökonomischem Gesichtspunkte eine solche Gestaltung des wirtschaftlichen Lebens fordert, daß die Entwicklung des Ganzen zur blühenden Entfaltung des Mittelstandes geleitet, daß alle, auch die niedern Stände, ihr Wohl und ihr Glück nach Möglichkeit finden, wer in diesem Sinne für den richtig fortschreitenden Güterconsum der Masse des Volkes eintritt — alles dieses unter möglichster Wahrung der wirtschaftlichen Freiheit des Einzelnen —, wer so das Ideal, das Ziel der Volkswirtschaft auffaßt, der wird ebensowenig mit der exclusiv historischen Methode sich begnügen, wie für eine völlige Emancipation der Nationalökonomie von der Moral eintreten können. Jedes Ziel ist überhaupt schon immer zuerst Idee, Ideal, Princip, keine Erfahrungsthatsache, — ein Sollen, ein Postulat, ein Kriterium zur Beurtheilung und Werthung des empirischen Seins. Die Empirie aber liefert nur Thatsachen, keine Grundsätze. Sie mag aus der Erfahrung heraus neue praktische und werthvolle Gesichtspunkte enthüllen, reiche Aufschlüsse geben können über die Mittel und Wege, jenes Ziel zu erreichen, über das, was sich bewährt oder nicht bewährt hat; sie wird auch die Verwirklichung des Zieles als möglich und für die Völker allseitig beglückend erweisen. Dennoch bleibt die erste wie die tiefere, eigentlich wissenschaftliche Erfassung des bezeichneten Zieles nicht das Ergebniß der bloßen Beobachtung und Induction; es wird eben nicht aus historischen Einzelerscheinungen unmittelbar abstrahirt, sondern mittelbar durch Vernunftschlüsse gefolgert, wobei die Vernunft allerdings auf keiner Stufe den Contact mit der empirischen Wirklichkeit verliert und verlieren darf.

Wer das im Auge behält, der wird keine Wirtschaftsepoche um ihrer selbst willen, sondern nur insofern preisen, als und inwieweit sie das Ziel jeder gesunden Volkswirtschaft verwirklichte. Und was er für seine Zeit will und erstrebt,

kann nichts anderes sein, als die Erreichung desselben Zieles, aber mit den Mitteln, in den Formen und Gestaltungen, die nach den jetzt gegebenen, concreten Verhältnissen am besten und wirksamsten die Realisirung des allgemeinen nationalökonomischen Zieles garantiren. So bleibt das Ziel überall maßgebend, für die Beurtheilung vergangener Epochen wie für die Auswahl der Wege praktischer Socialpolitik.

Weit entfernt also, die Bedeutung der historischen Methode und der empirischen Detailforschung zu unterschätzen, erwarten wir sehr viel von ihr und erkennen ihr bereitwilligst das extensiv größte Arbeitsgebiet nationalökonomischer Forschung zu. Nur darf man von ihr allein die abschließende Vollendung eines wissenschaftlichen Systems der Nationalökonomie nicht erwarten. Es würde dem einseitigen empirischen Nationalökonomen vielleicht ergehen wie jenen Positivisten, die uns belehren wollen, daß im Laufe der Geschichte thatsächlich drei „Moralsysteme" zur Geltung kommen: die Moral der Reichen und des Großkapitals, der Armen und des Proletariats, endlich des Mittelstandes. Jedermann sieht auf den ersten Blick, daß eine solche „empirische" Moral, welche die systematische Unmoral selbst zu einem „Moralsystem" stempelt, wissenschaftlich absolut unhaltbar und gänzlich außer stande ist, zwischen jenen verschiedenen sogen. „Moralsystemen" aus sich das bessere vom schlechten zu unterscheiden. Dazu bedarf es eines höhern Maßstabes, jener einen und einzigen Moral, die der Moralist um so nachdrücklicher verkündigen muß, je mehr menschliche Leidenschaften die sittlichen Begriffe zu verwirren drohen. In gleicher Weise wird auch der dem Ideale seiner Wissenschaft getreue Nationalökonom mit aller Macht zu verhindern suchen, daß Recht und Wirtschaft irgendwie dem einseitigen Interesse einer herrschenden Klasse gebeugt werde.

Dazu allerdings bedarf es eines absolut festen und sichern Standpunktes, wie ihn weder der liberale

Oekonomismus, noch der extreme Historismus, sondern einzig und allein die *christliche Weltanschauung* zu bieten vermag.

Die christliche Weltanschauung lehrt und beweist die Abhängigkeit aller Bewegung von einem höchsten bewegenden und zweckordnenden Princip. Sie erinnert uns an jenes Wort, das einst im Paradiese gesprochen wurde, und welches den Schlüssel bietet zum Verständniß des gesamten materiellen Fortschrittes: Ut praesit! Der Mensch soll herrschen über die äußere Welt, über die Kräfte und Schätze der Natur, und im Laufe der Jahrtausende diese seine Herrschaft immer mehr ausdehnen und befestigen. Sie weist uns nachdrücklich hin auf den engen, unzerreißbaren Zusammenhang zwischen Religion, Politik und gesellschaftlichen Zuständen. Der Abfall von Gott untergräbt politisch und social das Glück der Nationen, schafft Klassenpolitik, Klassenmoral, Klassenökonomie. Nur dort bringt der materielle Fortschritt wahren Segen, nur dort wird der Wohlstand *aller* mit der Freiheit des Einzelnen ins rechte Verhältniß gestellt, wird der Gipfel der Cultur erstiegen und behauptet, wo Menschen und Völker sich demüthig beugen vor dem *unveränderlichen weltordnenden Willen* des allmächtigen und allweisen Schöpfers, unseres *Herrn* und *Gottes*.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

Pesch, Heinrich
Liberalismus, Sozialismus